Historia de la Teoría Política, 1

Fernando Vallespín (ed.)

Carlos García Gual
Javier Arce
Andrés Barcala Muñoz
María J. Viguera Molins





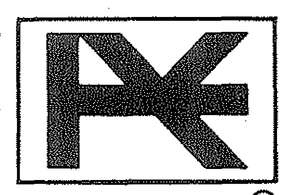
Ciencia política
Alianza Editorial

Fernando Vallespín, Carlos García Gual,
Javier Arce, Andrés Barcala Muñoz y
M.ª Jesús Viguera Molins:

Historia de la Teoría Política, 1

Compilación de Fernando Vallespín

El Libro de Bolsillo
Alianza Editorial
Madrid



Primera edición en «El Libro de Bolsillo»: 1990
Primera reimpresión en «El Libro de Bolsillo»: 1995

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 393 88 88
ISBN: 84-206-9833-4 (Obra completa)
ISBN: 84-206-0435-6 (Tomo 1)
Depósito legal: M. 9.838/1995
Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid
Printed in Spain

Introducción general

Fernando Vallespín

Embarcarse hoy en la elaboración de una Historia de la Teoría Política no deja de ser una empresa ambiciosa cuando no ciertamente osada. Esto resulta obvio para cualquiera mínimamente familiarizado con un objeto tan esquivo como el que nos ocupa. Las primeras dificultades surgen ya desde el momento mismo en que es preciso «bautizar» el proyecto. ¿Por qué Historia de la *teoría*, y no de las *Ideas, filosofía*, o *pensamiento* político? ¿Hay alguna razón sustantiva que haga preferible una denominación a otras? Es posible que alguna vez la hubiera o que algún que otro autor, por su cuenta y riesgo, fuera capaz de introducir alguna diferencia más o menos relevante entre estos términos. Sin embargo, en los momentos actuales la opción por uno u otro título parece responder más a la necesidad de cumplir con la denominación convencional de las distintas especialidades académicas de cada país que a auténticos criterios metodológicos. Lo que en Francia es casi unánimemente calificado como *Histoire des Idées politiques* viene a corresponder a la *politische Theoriengeschichte* alemana o a la

History of Political Thought o *Theory* anglosajona, que son los términos dominantes en esos países. El título no prejuzga, pues, generalmente las diferencias metodológicas ni, en lo esencial, el contenido, que presuponen ya la adopción de decisiones de mayor fuste teórico. Es en estas decisiones, y no en la elección de términos que vienen a ser casi sinónimos, donde nos encontramos las diferencias más importantes entre unas y otras *Historias*.

En lo que concierne a nuestro proyecto, aun conscientes de cierta arbitrariedad en la denominación, hemos preferido el término de *teoría*, porque consideramos que se ajusta más a la división internacional de especialidades hoy predominante. Dentro de ésta, la teoría y filosofía política es la categoría general que engloba los tres enfoques principales: empírico, normativo e histórico [1]. A esto habría que añadir otro factor, que constituye una de las peculiaridades de nuestro proyecto: la incorporación de la teoría política contemporánea. Por tanto, no limitaremos nuestro objeto a lo que es propiamente «historia», sino que nos serviremos de ella para acceder también a la visión de lo que ocurre en el ámbito de la teoría social y política de nuestro tiempo.

Esta *Historia de la Teoría Política* está animada por una convicción de base, que no por obvia debe dejar de hacerse explícita: que el pensamiento político es inconcebible sin su propia historia, sin una reflexión y diálogo en profundidad con quienes ya antes que nosotros susci-

---

[1] En los Estados Unidos suele simplificarse este esquema con la simple bipartición —de lindes no del todo claros— entre teoría política empírica y normativa. Se supone que esta última abarca también el enfoque histórico. (*Vid.*, por ejemplo, la división de especialidades de la APSA o los mismos criterios de organización de los comentarios bibliográficos de la *American Political Science Review*.)

De otro lado, está claro que la historia de las *Ideas* políticas figura, ya desde la aparición de la primera nomenclatura de la UNESCO, como subdivisión específica dentro de la rúbrica general de *Filosofía* o *Teoría* política, y constituye hoy con toda dignidad un área de conocimiento independiente dentro de nuestro currículum universitario.

taron preguntas y avanzaron respuestas sobre los problemas fundamentales de la organización social y política. El sentido esencial de nuestra revisión del pasado no es así otro que el de mantener viva la «conversación que somos» (Gadamer). Sin entrar ahora en disquisiciones metodológicas, parece claro que hoy no se puede seguir manteniendo la distinción entre el conocimiento del pasado en sí mismo y su comprensión en relación con el presente. Menos aún en una época en la que la autosuficiencia positivista parece haber entrado en crisis y volvemos la vista a tiempos pretéritos para rastrear allí los hilos conductores de nuestras patologías actuales. El error de ciertas propuestas positivistas consistió en pensar que habían sido capaces de aprehender la verdadera lógica de la sociedad y de plantear las únicas cuestiones relevantes; que, en suma, podían interrumpir el diálogo y adentrarse, cubiertos por su impecable manto cientifista, en el campo de la plena certidumbre metodológica. Basta, sin embargo, con asomarse a la situación actual del pensamiento para observar cómo todavía está lejos de haber asimilado la seguridad que le prometía el enfoque del positivismo y vuelve a emprender la conversación con la historia. Ese y no otro es el sentido que, por ejemplo, tiene la actual «rehabilitación» de la filosofía práctica, donde las principales disputas en el marco de la filosofía moral y política contemporánea se libran en el nombre de un Kant o un Aristóteles puestos al día. O el tan traído y llevado debate en torno a la modernidad, que ha generado un renacido interés por desvelar nuestra genealogía, por buscar las luces y sombras del proceso constitutivo de la razón y su repercusión sobre el hombre y la sociedad. Expresión de esta vitalidad del pasado es la proliferación de movimientos que, de modo más o menos explícito, encuentran su identidad por referencia a alguna corriente teórica pretérita. Este es el caso de todos los *neo* (neoliberalismo, neoaristotelismo, neoconservadurismo, etc.) o los *post* (postmodernidad, postfilosofía analítica, postmarxismo, etc.). Estamos, en definitiva, plenamente inmersos en una labor de revisión y reinterpreta-

ción del pasado, ante un esfuerzo por recuperar de nuestra tradición de pensamiento las fuerzas necesarias para enfrentarnos a un presente que se escapa a una fácil aprehensión teórica. Esta es la situación que inspira y guía nuestra empresa y, de una u otra forma, está detrás de todo su diseño. Su interés último no es así otro que el de seguir contribuyendo al esclarecimiento de nuestra historicidad desde el único horizonte en que esto es factible y puede hacerse realidad: el presente [2].

Antes de seguir conviene que nos adelantemos a posibles malentendidos. Primero, en ningún momento hemos pretendido hacer algo parecido a una filosofía de la historia; esto es, tratar de discernir algo así como las «pautas básicas» del cambio histórico, la lógica última que ensambla la multiplicidad de eventos y formas de pensamiento pasados. Esta forma de proceder a la que se adscriben autores como Hegel, Marx o el mismo A. Toynbee, ha sido casi unánimemente seguida por los primeros tratadistas de la Historia de las Ideas políticas, particularmente aquellos más fuertemente influidos por una cierta metafísica de la historia. En cierto modo, toda esta historiografía tiende a contemplar el pasado en contraste con su propio tiempo, como un estadio preliminar de lo que se consuma en el presente. En nuestro campo específico el resultado de estos trabajos era siempre —o casi siempre— el mismo: la narración de un proceso que encuentra su origen en la antigüedad griega con el descubrimiento de la vida política como expresión natural de la capacidad racional del ser humano; el sucesivo deterioro, a la par que enriquecimiento de esta idea en la Edad Media cristiana, que, tras ulteriores ensayos fallidos, desemboca en el Estado constitucional liberal. Este es el punto de llegada necesario de todo este proceso de

[2] No puede negársele tampoco una cierta labor terapéutica o auxiliar al estudio del pensamiento pasado; un tanto en la línea de lo que dice Plamenatz: «Si de Hobbes o Locke no obtenemos respuestas a las preguntas que ahora nos hacemos, del examen de sus teorías sí podemos aprender a formularlas con mayor claridad.» *Man and Society*, Londres: Longman, 1963, vol. I, xi.

búsqueda del orden político óptimo. Parece como si todo el movimiento de la historia fuera dirigido inexorablemente a cerrar el círculo que se abre en la Antigüedad. Esta azarosa evolución culmina al fin con el nuevo y definitivo reconocimiento de los contenidos éticos derivados de la naturaleza racional del hombre. Su encarnación no sería otra que la democracia representativa, las declaraciones de derechos y, en general, el Estado de Derecho liberal [3].

Segundo, la relevancia que hemos otorgado a la historia del pensamiento político no prejuzga ningún ánimo mitificador. Es decir, nos distanciamos conscientemente de lo que J. G. Gunnell [4] ha calificado como el «mito de la tradición». Bajo esta etiqueta subsume a todos aquellos autores —Gunnell cita sobre todo a L. Strauss, H. Arendt y E. Voegelin— que sobrevaloran la significación de los clásicos de la teoría política, presentados como depositarios de determinadas verdades imperecederas sobre el hombre y la política. La actividad del historiador de las Ideas políticas, así como del teórico político en general, debería consistir entonces en sacar a la luz esas verdades (o auténtica *episteme*) y diferenciarlas de las simples «opiniones» *(doxai)* de otros autores menores [5]. De ahí se extrae una cadena de significados, abstraída de consideraciones contextuales, que se acaba traduciendo en una reflexión profunda sobre las fuentes intelectuales de la crisis de la modernidad. Su indagación se dirige fundamentalmente a resaltar el divorcio entre el canon «auténtico» de la teoría política griega y el relativismo valorativo de la nueva ciencia y filosofía, el proceso de nacimiento y caída de la «verdadera» teoría. Sin entrar en las diferencias que a este respecto se puedan encontrar entre los autores citados, y a pesar de las va-

---

3 Dentro de esta historiografía entran la casi totalidad de los libros reseñados en la bibliografía bajo el epígrafe *a*).

4 J. G. Gunnell, *Political Theory: Tradition and Interpretation*, Cambridge, Mass.: Little Brown, 1979.

5 Leo Strauss, *¿Qué es filosofía política?*, Madrid: Guadarrama, 1970, pp. 13-14; E. Voegelin, *Nueva Ciencia de la Política*, Madrid: Rialp, 1968, pp. 9 y ss.

liosísimas intuiciones que se contienen en muchos de sus trabajos, parece evidente que en ellos se dota de un valor desproporcionado al pensamiento del pasado. Si en un principio condenábamos la arrogancia positivista por prescindir sin contemplaciones de toda la herencia intelectual anterior, otro tanto habría que hacer con quienes santifican una determinada interpretación normativa de la «Gran Tradición» que pasa a adquirir auténticos tintes ontológicos.

No sólo estamos en contra de esta mitificación del pasado, sino que eludimos adentrarnos en cualquier interpretación *normativa* lineal del proceso evolutivo del pensamiento político, tan frecuente en este tipo de proyectos. Buena muestra de ello es el conocidísimo libro de Sabine, donde sí parece ofrecerse una *evaluación final* —todo lo tácita que se quiera— de todo el desarrollo del pensamiento político occidental. Se detecta aquí, en efecto, una expresa toma de partido a favor de la teoría política anglosajona. Como señala este autor en su conclusión final, los principios de la democracia liberal, que se contraponen al nacionalsocialismo y comunismo, «son lo mejor que ha creado la sabiduría de la tradición democrática para humanizar la política internacional» (1965: 662).

Independientemente de que tal forma de proceder sea tan legítima como cualquier otra, en un proyecto como el que aquí nos concierne no parece que sea posible ni deseable emprender una narración lineal, ni mucho menos aún un enjuiciamiento normativo general de la evolución del pensamiento político. Dentro de los límites de una exposición general dividida en capítulos que han sido redactados por diferentes personas, habrá en todo caso valoraciones o evaluaciones *parciales* y un criterio selectivo de decisión a favor de unos u otros autores. Por tanto, será preciso distinguir, de un lado, lo que es el diseño general de la obra y, de otro, la redacción concreta de cada uno de los capítulos.

En lo que se refiere a lo primero, hemos procurado no caer presos de un excesivo fetichismo cronológico; pero

eludiendo también cuidadosamente la excesiva abstracción. Se trata de evitar, por decirlo con John Dunn, un tipo de narrativa en el que «las grandes acciones se llevan a cabo por entidades que, en principio, no hay nada que puedan *hacer*. En ella, la Ciencia pugna siempre con la Teología, el Empirismo con el Racionalismo, el Monismo con el Dualismo, el Evolucionismo con la Gran Cadena del Ser, el Artificio con la Naturaleza, la *Politik* con el Moralismo Político. Sus protagonistas no son nunca humanos, sino sólo abstracciones reificadas —y cuando por inadvertencia lo son, únicamente como *loci* de tales abstracciones» [6]. No es menos cierto también que se hace necesario un mínimo de sistemática que introduzca un orden en este vasto y abigarrado campo del pensamiento político, máxime cuando estamos ante un proyecto que abarca seis volúmenes diferentes. Sería fatuo no reconocer que detrás de tal sistemática, del hilo argumental que implícitamente se articula en la elaboración del índice y en la extensión de cada capítulo, se esconden «decisiones» que están informadas por una determinada convicción sobre la relevancia respectiva de una u otra corriente u autor particular; ninguna ordenación es neutra. Y hay también un determinado propósito. En nuestro caso, y como creemos que ya ha quedado claro, recomponer la historia de la teoría política desde el momento de reflexión actual. Esto se hace evidente si nos fijamos en la ordenación de los tres últimos volúmenes, que engloban el pensamiento posterior a la Ilustración. En todo caso, y como un criterio selectivo más, hemos intentado jugar fuerte la carta de la «teoría» frente a formas de pensamiento más secundarias o derivativas. Respecto al área temática abordada, nuestra auténtica innovación puede que, a la postre, sólo resida en la incorporación de un análisis específico del pensamiento político español e iberoamericano; quizás también en la presentación

---

[6] John Dunn, «The Identity of the History of Ideas», en *Philosophy, Politics and Society*, Fourth Series, Laslett/Runciman/Skinner, eds., Oxford: Blackwell, 1972, p. 158.

de un primer capítulo metodológico, que a la luz de lo que hemos venido diciendo hasta ahora parece hacerse imprescindible.

Dentro de esta ordenación general, cada autor se ha sentido libre de elaborar su(s) capítulo(s) siguiendo sus propias convicciones metodológicas, así como sus criterios de relevancia sobre el tema. Las únicas restricciones generales a las que han podido verse sometidos afectan fundamentalmente a lo que constituye uno de los objetivos esenciales de este proyecto: ser útil y atractivo por igual para estudiantes y profesores y, a la vez, servir para satisfacer el interés del gran público en general. En este sentido habrán tenido que intentar combinar el rigor y la seriedad científica con la claridad y amenidad en la exposición. El que tan difícil tarea se haya o no conseguido le competerá enjuiciar al lector. Otra vía de uniformización de las distintas contribuciones ha consistido en la presentación de una bibliografía básica *comentada* que facilite el ulterior desarrollo o estudio de cada capítulo.

El anclaje disciplinario de los distintos colaboradores no puede ser más heterogéneo: hay politólogos, filósofos del Derecho, estudiosos de Historia de las Ideas políticas, sociólogos, filósofos, historiadores e incluso filólogos. Como bien dice Von Beyme, la teoría de las Ideas políticas es lo suficientemente importante como para no dejarla exclusivamente en manos de los politólogos [7]. Todos los que participan en este proyecto tienen en común, sin embargo, su buen conocimiento del objeto elaborado; algunos gozan ya de un reconocido prestigio en sus disciplinas respectivas y otros, más jóvenes, se encuentran todavía al comienzo de sus carreras académicas. A todos ellos les agradecemos el interés y la seriedad con que han acogido la invitación de colaborar en este proyecto.

[7] K. von Beyme, *Politische Ideengeschichte*, Tübingen: J. C. Mohr, 1969, p. 50.

Bibliografía general

El cúmulo de *Historias de las Ideas/Teoría o pensamiento político* de carácter general es tal, que se hace imprescindible una importante labor de selección. A estos efectos hemos dividido la bibliografía existente en tres secciones independientes, que abarcan también tres grandes espacios temporales; dentro del último de ellos haremos a su vez una subdivisión por lenguas en que ha aparecido editada.

a) Entre los tratados que se podrían calificar de PRECURSORES y siguen a grandes líneas la impronta de las recopilaciones historiográficas del siglo XIX destacaríamos los siguientes:

Paul Janet, *L'Histoire de la philosophie morale et politique*, París, 1853 (hay traducción en castellano en México: Editorial Nueva España, 1948, que lleva el curioso título de *Historia de la Ciencia Política*); Robert Blackey, *The History of Political Literature From the Earliest Times*, 2 vols. London: R. Bently, 1855; F. Pollock, *An Introduction to the History of the Science of Politics*, London: Macmillan, 1890; William Dunning, *A History of Political Theories*, 2 vols. London: Macmillan, 1902 y 1905. Este es quizás el más relevante tratado de todos los mencionados en esta sección, que tendría una influencia decisiva en la literatura posterior.

b) En este grupo se incluyen ya aquellas obras que abarcan el PERIODO DE ASENTAMIENTO Y DESARROLLO de la Historia de las Ideas políticas como disciplina independiente (desde comienzos de siglo hasta después de la Segunda Guerra Mundial, aproximadamente). Las obras más relevantes de este período son, a nuestro juicio: J. Bowle, *Western Political Thought,* London: Jonathan Cape, 1947; J. J. Chevalier, *Les grandes oeuvres politiques de Machiavel á nos jours,* París: Colin ed., 1946; Ph. Doyle, *A History of Political Thought,* London: Jonathan Cape, 1933; W. Ebenstein, *Great Political Thinkers - Plato to the Present,* N. York: Rinehardt, 1953; E. von Hippel, *Geschichte der Staatsphilosophie in Hauptkapiteln,* Meisenheim: Anton Hain, 1955 (hay traducción española en Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1962, bajo el título de *Historia de la filosofía política,* 2 vols.); A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1936. Este libro es el clásico del enfoque de Historia de las *Ideas* en sentido estricto; como estudio del proceso constitutivo y la evolución de una serie de ideas «en todas las provincias de la historia en que aparecen de modo relevante, independientemente de que estas provincias se denominen filosofía, ciencia, literatura, arte, religión o política» (p. 15). Este autor sería también el impulsor de la revista clásica del ramo: *Journal of the History of Ideas,* aparecida ya en 1919. Por último, nos queda el conocido libro de G. Sabine, *A History of Political Theory,* Londres: G. G. Harrap, 1937 (revisado en 1948 y 1951); hay traducción al castellano, con el mismo título, ya desde 1945, en México: Fondo de Cultura Económica. A nuestro parecer, este tratado sigue manteniendo toda su vigencia como la obra más relevante dentro del enfoque exegético clásico de autores y doctrinas políticas.

c) Entre las obras más o menos CONTEMPORANEAS es preciso destacar las siguientes:

En lengua francesa:

F. Chatelet, O. Duhamel, E. Pisier Kouchner, *Histoire des Idées politiques,* París: PUF, 1982; 2 vols. Hay traducción española en Madrid: Tecnos, vol. I (1986), *Historia del pensamiento político,* y vol. II (1987), *Las concepciones políticas del siglo XX.* Se trata de dos libros serios, de sistemática atípica, en la que el concepto de Estado sirve como el principal factor articulante de la exposición. J. J. Chevalier, *Histoire de la pensée politique,* París: Payot, 3 vols., 1979 y 1983; M. Robin, *Histoire Comparative des*

Idées politiques, París: Economica, 1988; del único volumen hasta ahora aparecido se aprecia un tremendo esfuerzo por agotar el desarrollo de las ideas políticas en las distintas culturas. J. Touchard, *Histoire des Idées politiques*, París: PUF, 1959 (hay traducción española en Madrid: Tecnos, 1961). Otro de los manuales clásicos sobre el tema; sigue siendo uno de los que contienen mayor información. VV. AA., *Nouvelle Histoire des Idées politiques*, París: Hachette, 1987; exposición entre ágil y pedagógica del devenir del pensamiento político desde el siglo XVII.

En lengua alemana:

Fenske/Martins/Reinhard/Rosen, *Geschichte der politischen Ideen von Homer bis zur Gegenwart*, Königstein: Ficher, 1981; de enfoque historicista, es bastante didáctico. I. Fetscher, H. Münkler, eds., *Handbuch der politischen Ideen*, Munich: Piper, 1988, 5 vols.; puede que ésta sea la obra de mayor extensión y calidad de cuantas han aparecido últimamente sobre el tema que nos ocupa. Organizada en torno a un enfoque contextualista clásico, trata de presentar la discusión de las distintas teorías a partir de la constelación de problemas históricos, políticos y sociales presentes en la época. Es extremadamente recomendable. Maier/Rausch/Denzer, *Klassiker des politischen Denkens*, Munich: C. H. Beck, 1968, 2 vols.; sigue la presentación convencional centrada en autores. W. Theimer, *Geschichte der politischen Ideen*, Berna: Francke, 1973; otro tratado convencional. B. Willms, *Die politischen Ideen von Hobbes bis zu Ho Tschi Min*, Stuttgart: Kohlhammer, 1971; es riguroso, si bien algo irregular en el tratamiento de algunos temas.

En lengua inglesa:

Aun siendo en esta lengua en la que existen mayores contribuciones a la historia de la teoría política, la bibliografía actual se ha dispersado, sin embargo, en estudios parciales de autores o épocas concretas, en vez de hacerlo sobre desarrollos más amplios o generales de la evolución del pensamiento político. Dentro de éstos destacaríamos los siguientes: R. N. Berki, *The History of Political Thought*, Londres: Dent, 1977; libro conciso, claro y de sistemática original. D. Germino, *Modern Western Political Thought*, Chicago: Rand McNally, 1972. L. C. McDonald, *Western Political Theories from Its Origins to the Present*, N. York: Harcourt, Brace and World, 1968. J. Plamenatz, *Man and Society. A Critical Examination of Some Important Social and Political*

Theories From Machiavelli to Marx, London: Longman, 1963, 2 vols.; otro de los clásicos de la materia, aunque de factura excesivamente convencional. L. Strauss, J. Cropsey, eds., *History of Political Philosophy,* The University of Chicago Press, 1963, con reediciones revisadas en 1972 y 1987; S. Wolin, *Politics and Vision,* Boston: Little Brown, 1960. Estos dos últimos libros, de enfoque metodológico clásico, siguen siendo de cita obligada.

En lengua castellana:

Victoria Camps, *Historia de la Etica,* Barcelona: Crítica, 1988 (vol. I), 1989 (vols. II y III); aun no tratándose de una historia de las Ideas políticas en sentido estricto, incide de forma directa sobre el pensamiento político de muchos autores clásicos de la materia. S. Giner, *Historia del pensamiento social,* Barcelona: Ariel, 1987 (1.ª ed. de 1967); tampoco es una historia de la teoría política en sentido estricto, pero prácticamente recoge todas las más importantes. A. Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado,* Madrid: Revista de Occidente, 1954, 2 vols. (reedición en Alianza Ed. 1988); es ya uno de nuestros clásicos en la materia.

Otros:

En lengua italiana habría que mencionar la monumental obra en 7 vols. dirigida por Firpo, *Storia delle idee politiche, economiche e sociali,* Turín: U.T.E.T., 1970-1986, auténtica enciclopedia de todas las manifestaciones del pensamiento desde sus inicios en la historia. Aunque restringida a un período limitado de la historia del pensamiento político, es de destacar también, G. M. Bravo, S. R. Ghibaudi, eds., *Il pensiero politico contemporaneo,* Milán: F. Angeli, 1985; abarca desde Rousseau hasta nuestros días. F. Chatelet/Duhamel/Pisier, *Dictionnaire des oeuvres politiques,* París: PUF, 1986; recoge por orden alfabético de autores una exégesis de las obras más relevantes del pensamiento político. En esta misma línea es muy recomendable también D. Miller, ed., *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought,* Oxford, Blackwell, 1986, organizada tanto en torno a autores como a conceptos básicos.

Aspectos metodológicos en la Historia de la Teoría Política

Fernando Vallespín

La historia del pensamiento político bien puede considerarse como una disciplina en busca de su metodología propia. Lo que aquí sorprende no es tanto la inseguridad en cuestiones de método, lógica por otra parte tratándose de una de las ciencias humanas, cuanto el interés que en la actualidad han despertado las dificultades metodológicas en quienes la practican. El origen de esta nueva sensibilización se encuentra, sin duda, en el fulgurante despunte de los primeros escritos metodológicos de Quentin Skinner a mediados de los años sesenta, que contribuyeron a generar lo que Pocock calificó con acierto como la «transformación del estudio del pensamiento político» (1972: 2-41). Transformación que para sus partidarios se plasma ante todo en el abandono de la metodología tradicional a favor de un sofisticado análisis del contexto lingüístico de las obras y autores estudiados. Como el mismo Pocock nos ha recordado recientemente, se trata de alejarse del énfasis sobre el pensamiento o las «ideas» para aproximarse a algo así como la historia del *habla* o el *discurso* político (1985: 2). Luego tendremos ocasión

de ver estas teorías más de cerca. Lo que ahora nos interesa subrayar es cómo la historia del pensamiento político, que ha venido practicándose durante un siglo sin grandes sobresaltos metodológicos, al menos si la comparamos con disciplinas afines, sufre en estos momentos un importante desafío teórico que amenaza con provocarla una cierta crisis de identidad.

Esto es, al menos, lo que se extrae de las declaraciones programáticas, aunque no siempre pueda ser verificado en la práctica. No deja de ser curioso que los mismos autores que predican a favor de un determinado enfoque metodológico sean los primeros que se ven en dificultades para cumplirlo con toda la meticulosidad que prometían. Y esto se traduce a menudo en un resultado mucho más estimulante (el ejemplo paradigmático quizá sea Skinner en sus *Fundamentos del pensamiento político moderno,* 1980). Puede que ello se deba, como apunta Von Beyme [1], a que el trabajo efectivo de investigación es considerablemente superior al estado de reflexión metodológica de la disciplina; o, y ésta será nuestra tesis, al hecho de que en un objeto tan matizable y escurridizo como éste es preferible no dejarse llevar por un excesivo radicalismo epistemológico y conviene apostar por una postura ecléctica que sepa integrar las mejores intuiciones de cada enfoque [2]. Esta convicción ha sido decisiva a la hora de presentar nuestra discusión sobre el tema a partir de *problemas,* para acumular en torno a ellos las respuestas de las diferentes teorías o enfoques metodológicos. Vaya por delante que en esta exposición nos guía un interés puramente didáctico y simplificador.

---

1 «Politische Theoriengeschichte in der amerikanischen Politikwisenschaft», en *Politische Vierteljahrschrift,* 25, 1984, p. 191.

2 Parece obvio que esto supone tomar partido a favor de un determinado enfoque metodológico, aunque éste sea el producto de la destilación de otros ya existentes. Como se deducirá de lo ya dicho en la Introducción General, esto sólo vincula a quien firma estas páginas, y no a otros participantes en el proyecto general.

El problema básico que hay que afrontar en este tipo de indagaciones no es otro que el propio del conocimiento histórico general y el de la interpretación de textos o hermenéutica, temas sobre los que se ha vertido ya una cantidad ingente de literatura. Conviene, por tanto, centrar un poco más los límites de nuestra discusión para no tener que remitirnos constantemente a Hegel o Dilthey, Schleiermacher o Heidegger, Bradley u Oakeshott, cuando no al mismo Vico. De lo que se trata aquí es de permanecer en lo posible dentro de los contornos de la discusión contemporánea y de observar bajo qué supuestos metodológicos se *practica* de hecho la investigación en nuestro campo. Un buen punto de arranque puede ser la exposición de lo que podría considerarse como un *tipo ideal* de investigación en la historia del pensamiento político. Corresponde a grandes rasgos a lo que la *Nueva Historia* (Skinner y compañía) conceptúa como enfoque *tradicional*. Sus caracteres básicos serían los siguientes:

1. Es una interpretación de *textos*, una hermenéutica en sentido amplio. Se busca la coherencia interna y el sentido de los textos analizados para así poder llegar a definir y exponer —o incluso «criticar»— «teorías» o «sistemas» de pensamiento de determinados autores o corrientes intelectuales. La contrastación de estas obras con la época u otros factores sociales o biográficos, si bien se practica en mayor o menor medida por muchos de los autores que se adscriben a este enfoque, se entiende en la mayoría de los casos como una actividad de segundo orden, complementaria del análisis puramente textual.

2. Como tal interpretación de textos, la investigación se centra fundamentalmente sobre *autores*. Estos pueden ser estudiados individualmente; dentro de un determinado período (la Antigua Grecia, por ejemplo); al hilo del análisis de un determinado concepto (Hobbes, Locke y Rousseau en trabajos sobre la teoría del Contrato Social, por ejemplo); como integrantes de una corriente de pensamiento específica (Hume, Bentham y los Mill dentro

del «utilitarismo»); o en cualquier otra combinación. Existe, además, una *canonización* de ciertos autores —y, desde luego, también de textos— que son elevados acríticamente al rango de *clásicos*. Este «status» se adquiere, como luego veremos, por su capacidad para saber sintetizar y trascender a la vez su tiempo.

3. Quienes no utilizan un análisis puramente historicista buscan también una interpretación *actualizada* del estudio de los clásicos del pasado. Al menos de aquellos que por su capacidad para suscitar «cuestiones perennes» pueden contribuir a las discusiones teóricas del presente.

No es preciso decir que todos estos puntos en los que hemos estereotipado el enfoque «tradicional» están íntimamente relacionados entre sí. Se engarzan en una totalidad que no se presta precisamente a una exégesis analítica. Esto no obsta para que a partir de ellos no podamos sugerir algunos problemas o cuestiones, que necesariamente deberán ir encadenados. Así, por ejemplo, la autonomía de que dotemos a los textos como estudio inmanente condicionará de modo decisivo la postura sobre los clásicos o la posibilidad o no de un auténtico diálogo y actualización de los mismos. Sólo al final, pues, podrán ser perceptibles todas las implicaciones de cada postura. Para ello comenzaremos por el problema, suscitado en el punto 1, de la relación entre texto y contexto. Le sigue el problema del objeto estudiado, en el que subsumiremos la cuestión de la relevancia de los clásicos. El último punto lo abordaremos ya en una reflexión de carácter más general a la que se incorporará nuestra conclusión final.

Texto y contexto

Puede que sea aquí donde se libra la discusión metodológica central, que nos servirá para vertebrar decisivamente las diferencias más relevantes entre los diversos enfoques. El problema básico que es preciso aclarar no es otro que el de la dependencia del pensamiento, las

ideas o la teoría en general de los factores sociales presentes en una determinada época. La cuestión que se suscita es, por tanto, la relativa al grado de autonomía de que gozan los textos con los que se enfrenta el investigador en nuestro campo. Si no existe tal autonomía, ¿es posible definir cuáles son los factores determinantes en cada caso? ¿Cómo evaluar la importancia de cada cual? ¿Hay algún factor que merezca un estudio privilegiado o deben estudiarse todos en su conjunto? En suma, ¿qué pautas hemos de seguir entonces a la hora de estudiar la interrelación del texto con las contingencias de la época en que fue elaborado?

Es evidente que todo texto debe comprenderse en relación a *algo*. Nadie puede ser tan necio como para pretender que pueda hacerse inteligible como ente aislado, en su soledad de cuerpo inerte. El problema estriba precisamente en definir los contornos de ese *algo*, en delimitar los elementos capaces de insuflarle un significado. Aquí es donde ya se escinde la doctrina en un sinnúmero de respuestas, que no se dejan atrapar con facilidad dentro de prontas clasificaciones. Quentin Skinner (1969) lo ha intentado con cierto éxito al establecer los lindes que separan su perspectiva metodológica propia de otras propuestas alternativas. Con ese saludable ánimo polémico que caracteriza a los miembros de la *New History* busca desarmar a sus contrincantes simplificando autores y teorías que sin duda se han hecho merecedoras de un juicio mucho más matizado. Aun así su clasificación puede servirnos de punto de partida y la iremos rectificando a medida que vayamos viendo sus insuficiencias.

Para Skinner habría dos grandes respuestas a la pregunta sobre cómo comprender el significado de un determinado texto en la historia de las ideas o del pensamiento: una, la *textualista,* para la cual el texto es capaz de dar cuenta «por sí mismo» de su propio significado, y otra, la *contextualista,* que impone la necesidad de integrar otros factores —económicos, sociales, religiosos, etcétera— en la explicación. El, desde luego, ofrece una tercera, que ahora provisionalmente denominaremos *in-*

tencionalista, aunque realmente no sea sino una variedad de la segunda.

a) Al *textualismo* se adscribirían todos aquellos autores que, de una u otra forma, presuponen la existencia de «problemas permanentes o perennes» en la historia del pensamiento; aquellos que hablan de «elementos atemporales», de la «aplicación universal» o de la «sabiduría eterna» de determinadas ideas o autores del pasado (1969: 4). El estudio se enfoca así únicamente sobre el *texto,* porque, gracias a la extraordinaria aptitud de su autor, ha sido capaz de emanciparse de las limitaciones de su época. En esta categoría entrarían, pues, todos aquellos que parten de la premisa de que existe «un vocabulario y un conjunto de categorías bastante estable» (S. Wolin, 1962: 27) en la historia de la teoría política y que, por tanto, es posible «explicar» y «comprender» los textos clásicos sin necesidad de hacerles depender de factores externos. La investigación se dirige al análisis de su congruencia lógica, a la definición de categorías y conceptos que aparecen, desaparecen o permanecen en la historia; a detectar similitudes, diferencias o influencias entre ideas y autores, etc. Como corolario lógico de este acceso directo al texto tampoco se desecha la práctica de entrar en evaluaciones «críticas» del mismo, así como de acercarlo a preocupaciones históricas del presente o de otros períodos históricos distintos de aquel que viera el autor analizado. Detrás se afianza la convicción de que existe un diálogo ininterrumpido entre los grandes teóricos del pasado, una cadena de significados que permiten reconstruir, desde las contingencias de cada situación histórica concreta, eso que Voegelin calificaba como el «hombre en busca de su humanidad y su orden». Esta es la idea de la *Tradición,* que, contrariamente a la opinión de Skinner, dota de hecho de una especie de «contexto» a esta postura metodológica.

Como acabamos de decir arriba, el análisis puramente textual sólo es imaginable como puro ejercicio filológico, y en la historia del pensamiento no parece que pueda ser

capaz de revelar ningún sentido. Este sólo se obtiene si, manteniéndonos en el contenido lógico del texto, somos capaces de abstraerlo lo suficiente para que llegue a cobrar vida para nosotros. Es decir, lo «descontextualizamos» en el sentido de que eliminamos de él aquellos elementos fácilmente reconducibles a los condicionantes de la época, y salvamos lo que pueda merecer un valor transtemporal. En la mayoría de los teóricos más relevantes que se adscriben a este enfoque no existe, pues, un ánimo de «ignorar» el contexto, sino de reducirlo a un segundo plano, centrándose la labor hermenéutica sobre el producto de esa destilación previa. Otra cosa es ya pensar que esta forma de proceder no es posible ni legítima, porque todo fenómeno intelectual está irremisiblemente ligado a condiciones sociales subyacentes o a otros condicionamientos históricos. Que, en suma, las ligaduras del contexto inmediato prevalecen sobre el supuesto valor atemporal de algunos textos. O bien que la práctica efectiva de este método no sea totalmente fiel a sus principios. En este como en otros enfoques, aun existiendo puntos de identidad, se producen siempre variaciones o aplicaciones diversas que nos autorizan a discriminar entre comentarios de primera fila y otros de segundo o tercer orden [3]. En estos últimos no cabe duda que el método queda reducido a pura caricatura y es presa fácil de críticas sagaces como las que ofrece Skinner (*vid.* 1969: 4-39).

b) A la luz de lo anterior parece que el enfoque *contextualista* debe presuponer la exclusión de las «cuestiones perennes» o las «verdades atemporales» y centrarse en el contexto que rodeó el nacimiento de las obras analizadas. Este se percibiría así como «derivación», «reflejo» o «espejo» de fuerzas históricas, económicas o sociales subyacentes. Aunque Skinner no oculta ciertas simpatías

---

[3] Todo depende, como es natural, del fuste y rigor filosófico con que sea llevado a cabo el análisis de los autores o conceptos estudiados. Tratándose, además, del enfoque dominante, es lógico imaginar que es aquí también donde se da una mayor heterogeneidad de resultados.

por este enfoque —«puede ayudar a la comprensión del texto» (1969: 43)—, es, sin embargo, reacio a su utilización por su marcado componente determinista. No le dedica sino escasas páginas antes de ofrecer su propia versión de lo que debe ser el verdadero análisis del contexto.

No creemos, empero, que se pueda despachar sin más uno de los enfoques más enriquecedores de los últimos tiempos al que se va sumando un número de teóricos creciente. El primer error que es preciso despejar no es otro que el de su excesiva simplificación. Como apuntábamos al comenzar esta sección, hablar de «contexto» nos autoriza en principio a desplegar un inabarcable campo de factores que «influyen» o pueden influir sobre el significado de cada obra. No es cuestión de enumerarlos. El problema estriba más bien en saber *discriminar* cuáles de ellos tienen alguna relevancia para qué textos en concreto, así como cuál es la naturaleza de la conexión entre condicionante y condicionado. Es obvio que una cosa es «influir» y otra distinta «condicionar» o «determinar». De otro lado está el espinoso problema de la *ideología*: el encubrimiento o la ocultación de lo que son intereses particulares bajo el manto de una supuesta generalidad. Utilicemos como ejemplo la obra de Hobbes. Parece poco probable que la visión de los conflictos civiles y religiosos de la Inglaterra de mediados del siglo XVII no «influyera» de modo más o menos directo en su concepción del hombre y, como derivación de ella, en sus argumentos a favor de la soberanía ilimitada del monarca. Hasta aquí todos podríamos estar de acuerdo. Algunas dudas aparecerían ya si esa influencia la traducimos en nexo causal «determinante». Y corremos el riesgo de perder cualquier tipo de consenso si damos un paso más y concluimos que, en última instancia, tal concepción del poder del Estado, que se presenta como un puro acto de racionalidad instrumental, es adscribible a los «intereses objetivos» de una determinada clase o grupo social (la *gentry*, por ejemplo); que es, pues, una concepción «ideológica». Un análisis marxista estricto intentaría llevar su indaga-

ción hasta este último punto, aunque hoy no parece que éste sea el tipo de investigación predominante, al menos en nuestro ámbito geográfico occidental.

Sin entrar en una discusión sobre si es o no posible un enfoque marxista más o menos fungible y elástico, es preciso afirmar que sus seguidores en nuestra materia no se caracterizan precisamente por utilizar un método uniforme y estereotipado. Lo que sí les une es la renuncia a buscar interpretaciones lineales del movimiento de la historia del pensamiento concebido como nexo puramente causal. La evolución estructural de las condiciones sociales y su respectiva repercusión sobre el pensamiento no se presenta como un esquema apriorístico de causa-efecto. ¿Cómo explicar si no la heterogeneidad de construcciones intelectuales que tienen su origen en los mismos condicionamientos sociales? El análisis se emprende más bien reconstruyendo la constelación de problemas sociales y políticos que estimulan la «reacción» del teórico. Esto presupone una previa delimitación del marco económico-social subyacente, un bosquejo fiel de las estructuras de organización (económicas, sociales y políticas), que velan por el orden y la pervivencia del sistema; las insuficiencias y desafíos a que éste se enfrenta; las diferenciaciones y quiebras que se van abriendo paso; los mecanismos institucionales y su capacidad de respuesta ante nuevos estímulos, etc. Frente a este conjunto de fuerzas se hace inteligible el pensamiento de un determinado autor o la aparición y cambio semántico de un concepto político dado (la tolerancia religiosa, por ejemplo).

Ahora bien, esta lectura de la historia intelectual como «reflejo» de esta serie de condicionamientos sociales sólo puede resultar de un análisis histórico *concreto* que desvele la existencia de tales mediaciones y sepa relacionarlas ágilmente con la estructura lógica del texto. El ejercicio de relativización de las teorías políticas estudiadas debería tener su contrapartida en la correspondiente relativización y matización de los resultados extraídos de este análisis. El recurso a un determinismo fácil debería ser evitado. Buenos ejemplos de esta forma de proceder se

encuentran, dentro de un enfoque contextualista más o menos radicalizado, en el libro de Macpherson sobre Hobbes y Locke, en el de Münkler sobre Maquiavelo, o en los de Euchner e I. Fetscher sobre Locke y Rousseau, respectivamente [4].

Pero donde este enfoque ha encontrado su mejor caldo de cultivo ha sido, como no podría ser de otra manera, en los intentos de reconstrucción de determinados conceptos políticos modernos a partir de un análisis en profundidad de sus raíces sociales. Interesa en particular ese proceso de transición que Koselleck calificara, un tanto dramáticamente, como la «patogénesis de la sociedad burguesa»: todo ese oscuro período de tránsito entre el feudalismo y el capitalismo y su repercusión sobre la historia intelectual. Ahí se forjan ya la mayoría de los conceptos y fenómenos político-sociales —empezando por la misma ciencia de la sociedad— que han llegado hasta nuestros días. Reconstruir ese proceso —ya sea al hilo del concepto de racionalidad (Adorno/Horkheimer o, desde otra perspectiva, el mismo Foucault), de la opinión pública o el derecho natural moderno (Habermas) o de las causas de la escisión entre moral y política y su repercusión sobre el concepto de Estado (Koselleck)— presupone un casi ilimitado ejercicio de recomposición contextual que no siempre culmina con éxito. Lo que sí parece fuera de toda duda es su difícil compatibilización con el tipo de análisis textualista, que cree posible la reconciliación lógica entre diversos conceptos e ideas sin un recurso directo a la mediación de los condicionamientos sociales. Esto queda bastante claro si observamos algunos de estos trabajos. Tomemos, por ejemplo, uno de Haber-

[4] C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke,* Oxford Univ. Press, 1964 (hay traducción española en Barcelona: Península); H. Münkler, *Machiavelli,* Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1982; W. Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke,* Frankfurt: Suhrkamp, 1979; I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie,* Frankfurt: Suhrkamp, 1975.

mas: «Derecho Natural y Revolución»[5]. Aquí se trata de ver cómo un mismo concepto, que aparece en un «contexto» único, conduce a interpretaciones teóricas diversas una vez que comienza a ser aplicado bajo condiciones sociales distintas. El concepto no es otro que el precepto de derecho natural que impone al Estado la obligación de reconocer la libertad y autonomía individual. El interés de Habermas estriba en buscar los factores histórico-sociales que explican su distinta fundamentación filosófica a uno y otro lado del Atlántico. La respuesta estaría en las diferentes condiciones sociales que rodean el nacimiento de cada una de estas sociedades burguesas. En Francia faltaba por erigir el Estado burgués, y la necesaria ruptura con el Antiguo Régimen exigía que los preceptos del derecho natural se presentaran bajo un manto revolucionario; en el caso de las colonias americanas, por el contrario, poseían ya de hecho validez práctica y su interpretación se dirigió esencialmente a legitimar la independencia política frente a la metrópoli.

c) Los análisis contextualistas no acaban aquí. En los últimos años ha florecido un modo original de enfocar la historia del pensamiento que rompe con los convencionalismos anteriores. Nos referimos, claro está, a la metodología de la *New History*, representada por Q. Skinner y seguida muy de cerca por John Dunn y J. G. A. Pocock[6]. El espíritu de confrontación que presenta frente a la teoría tradicional, así como la escasa recepción de su obra en España nos autoriza a presentar sus propuestas metodológicas con algo más de extensión de la que dedicamos a los enfoques anteriores, mucho más conocidos. Si bien persisten algunas diferencias entre cada uno de los modelos teóricos de estos autores —particularmente

---

[5] Trabajo contenido en *Theorie und Praxis*, Frankfurt: Suhrkamp, 1971, pp. 89-127 (hay traducción española de este libro en su versión más completa en Madrid: Taurus, 1987). *Vid.* también, R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

[6] De modo más o menos explícito se adscriben también a esta metodología un número creciente de historiadores del pensamiento como G. Hawthorn, Donald Winch, James Tully o Richard Tuck.

entre los de Skinner y Pocock—, intentaremos reflejar sus puntos en común, aun cuando nuestro principal foco de atención sea la obra de Skinner.

El contexto va a perder ahora su impronta materialista —de elementos o estructuras «materiales» que condicionan las formas de pensamiento— para asumir los contornos de una pura urdimbre *lingüística*. Para todos estos autores la adecuada interpretación de nuestro objeto exige analizar el lenguaje del texto dentro del conjunto de significados lingüísticos existentes en el momento en que fue elaborado originalmente. En el caso de Skinner, esto se concretaría en «limitar nuestro ámbito de descripciones de cualquier texto dado a aquellas que el autor en principio hubiera estado dispuesto a admitir» y supone «que la clave para comprender el *significado histórico* real de un texto debe residir en las complejas *intenciones* del autor al escribirlo» (1974: 277; 238; énfasis, nuestro). Para recuperar estas intenciones hemos de prescindir, por tanto, de cuestiones tales como cuál fue su influencia subsiguiente, lo que *hoy* representa para nosotros, o el valor o la congruencia filosófica que pueda albergar. Es decir, todo criterio que presuponga una abstracción del texto de la realidad histórico-lingüística a la que pertenece. Rescatar el significado histórico requiere más bien que sepamos *centrarnos* en aquellas circunstancias históricas concretas que coadyuban a hacer inteligible la intención del autor. Al ser el texto un artefacto lingüístico, contiene significaciones que en principio están objetivadas dentro de una serie de *convenciones* del habla propias de una determinada época, sociedad y/o grupo concreto. El significado auténtico es inmanente al «lenguaje normativo disponible» (1980: xiii-xiv) en tal momento en esa sociedad. En otras palabras, para comprender las intenciones del autor es preciso conocer el «surtido» *(stock)* de conceptos y convenciones de que disponen los participantes de ese diálogo político.

«El problema de la interpretación —dice Dunn— es siempre un problema de *cerrar el contexto* (1972: 171; énfasis nuestro); de eliminar lecturas alternativas. A es-

tos efectos —y que se nos perdone la posible reiteración— será preciso, en primer lugar, que examinemos la situación política general del momento; el tipo de discusiones al uso y el género de literatura política, así como los temas abordados. Esto nos llevará a analizar las obras de ese mismo ámbito y nos ilustrará sobre el tipo de mensaje que una determinada audiencia podía esperar encontrar en esa clase de textos. Para Skinner está claro que la mayoría de los textos políticos fueron escritos bajo la influencia de la política práctica y pertenecen a distintas tradiciones del discurso político; funcionan, por tanto, como argumentos *ideológicos,* aunque éstos, contrariamente a su sentido marxista, se reducen a la idea de racionalizaciones subjetivas de acciones *intencionales.* Pero, en segundo lugar, para recuperar esas intenciones, y eso ya lo hemos dicho en el párrafo anterior, es preciso conocer «el vocabulario político general de la época» (...) «Pues comprender qué cuestiones está enfocando un autor y qué está haciendo con los conceptos de que dispone equivale a comprender algunas de sus intenciones al escribir, e inferir así lo que exactamente ha podido querer decir o dejar de decir» (1980: xiii-xiv).

Para acabar de iluminar esta última idea es preciso dar un paso más en nuestra exposición. Escribir o decir no sólo es una forma de «describir» o «representar» el mundo, sino también de *actuar* en él; es una forma de acción. Aquí Skinner y Dunn recurren expresamente a la teoría de los actos del habla de J. L. Austin. Como es conocido, para este último autor la comprensión de un determinado aserto no sólo exige captar su significado «locucionario» —lo que se dice—, sino también lo que él denominó la «fuerza» *ilocucionaria* del mismo, lo que su emisor estaba *haciendo* al emitir dicho aserto. Recurriremos a un ejemplo que utiliza el mismo Skinner (1972-b: 141 y ss.). Un policía ve a alguien patinar sobre el hielo de un estanque que no parece muy seguro y le dice: «el hielo allí es muy fino». Parece obvio que una cosa es lo que estos términos significan y otra distinta lo que se *hace* al emitirlos. En este último caso se reali-

za un acto ilocucionario de *aviso* al patinador. Su significado completo quedará, por tanto, oculto si no sabemos captar esa dimensión o «fuerza» ilocucionaria de advertencia. Pero, además, captar el significado o la comprensión global del aserto equivale a desvelar la *intención* —lo primaria que se quiera— del policía al decir lo que dijo: advertir a esa persona de que el hielo sobre el que estaba patinando no era seguro[7]. Se comprenderá ahora que para estos autores de lo que esencialmente se trata a la hora de interpretar los textos de la historia del pensamiento es de *decodificar* esa fuerza ilocucionaria de las palabras, expresiones y conceptos que contienen. Ahí se cobijan las intenciones del autor. Ello presupone también, como acabamos de ver arriba, el estar al tanto de las convenciones lingüísticas del momento y de otros aspectos contextuales. Pongamos que queremos obtener el significado de la máxima de Maquiavelo que dice: «Los príncipes deben saber cuándo no ser virtuosos» (capítulo XVI del *Príncipe*). A decir de Skinner, aquí la pregunta crucial es: ¿qué estaba *haciendo* Maquiavelo al dar este consejo? Para calibrar este efecto ilocucionario es preciso acercarse al contexto; esto es, estudiar los supuestos y convenciones generales de los libros típicos del género —los «Consejos de Príncipes», tan comunes en la época—, su lenguaje y «tono» general, etc. Una vez hecho esto, se va iluminando lo que en aquellas cir-

[7] Austin distingue entre tres «usos» distintos del lenguaje o de una oración, que corresponden a tres formas distintas de ejecutar *actos* lingüísticos. Además de los ya vistos —los locucionarios e ilocucionarios— introduce un tercer tipo de actos: los *perlocucionarios*. Mientras que en el primer tipo, los locucionarios, se dice *algo*, son meramente constatativos; en los segundos se actúa o hace algo «al decirlo» *(in saying)* (informar, advertir, ordenar etc.); en los perlocucionarios se logra algo «diciéndolo» *(by saying)* (convencer, sorprender, confundir, etc.). Estos últimos se fijan, pues, en el efecto pretendido por la acción lingüística. El aspecto «perlocucionario» del ejemplo anterior residiría entonces en lo que el policía hubiera conseguido al emitir su aserto (por ejemplo, que el patinador se asustara y dejara de patinar en ese estanque (*How to do Things With Words,* Harvard Univ. Press, 1962, J. O. Urmson y M. Sbisà, eds.).

cunstancias *hizo* ese acto. En concreto: rechazar o desafiar una convención moral generalizada en su época y ámbito geográfico. Esta tuvo que haber sido también la *intención* de Maquiavelo, aunque su *motivo* más inmediato bien pudo ser el deseo de «epatar» o escandalizar a su sociedad. Lo relevante para Skinner no es buscar esos «motivos» que pueden estar también detrás de la obra de un autor, sino centrarse en las intenciones *primarias* que se manifiestan *al* utilizar determinadas expresiones o vocablos *en* el texto; aquellas que dentro del vínculo de comunicación social entre un autor y su público se ajustan más a la fuerza ilocucionaria del aserto o concepto analizado y tuvieron que haber sido *queridas* por su autor [8]. Para Skinner la intención de un autor no es inmediatamente identificable a sus «motivos». Estos pueden verse como las «causas» que anteceden a la acción lingüística; «aluden a la condición contingente previa a la aparición de una obra». Las intenciones del autor, por el contrario, «son rasgos de los mismos textos» (1972: 401): lo que quiso e hizo; o hizo porque así lo quiso. Los actos *perlocutorios* de un autor, el efecto que quería provocar con sus actos del habla —en nuestro caso, Maquiavelo, quizá congraciarse con los Medici para que lo volvieran a tomar a su servicio—, es tan difícil de establecer con objetividad que no debería merecer mayor consideración. Tampoco añadiría nada al significado del texto.

Skinner sostiene también, siguiendo algunas intuiciones de Strawson [9], que la teoría de la fuerza ilocucionaria de los actos del habla debe ser extendida para poder captar también aquello que no se dice de modo explícito; lo que se oculta detrás del recurso a la ironía o, incluso, los «silencios significativos». Así, por ejemplo, a cualquier conocedor de las convenciones que regulaban el debate sobre la obligación política en tiempos de J. Locke no

---

[8] La explicación más extensa de las diferencias entre «motivos» e «intenciones» se contiene en Skinner, 1972-a.

[9] P. F. Strawson, «Intention and Convention in Speach Acts», en *Philosophy of Language*, J. R. Searle, ed., Oxford Univ. Press, 1979, pp. 23-38.

dejará de llamarle la atención por qué, contrariamente a lo que era la convención de la época, este autor ignora cualquier discusión sobre la fuerza prescriptiva de la antigua Constitución inglesa y argumenta únicamente dentro de los preceptos de Derecho natural. Esto sugiere que detrás de ese silencio hay un *acto* ilocucionario, una intención concreta por parte de Locke que es preciso sacar a la luz (1974: 286-7). En todo caso, lo que se pone de manifiesto con este tipo de consideraciones no es sino la total insuficiencia del análisis puramente textualista, incapaz de integrar o captar tales sutilezas hermenéuticas derivadas de la aproximación al contexto.

De todo lo anterior se puede colegir ya la idea básica de todo este planteamiento teórico esencialmente «antinaturalista» o hermenéutico. A saber, que recuperar los actos ilocucionarios de un autor equivale a *comprenderlos*, no a «explicarlos» en sentido causal o naturalístico. Esto último exigiría una explicación de tipo causa-efecto, que Skinner se encarga de refutar con cierta vehemencia (*vid.* 1972-b). Aparte de la influencia de J. L. Austin, es fácil percibir también la presencia del último Wittgenstein en el diseño del método de Skinner, sobre todo en esa convicción de que el significado último de las palabras depende de su «uso», se halla atrapado en ese «contexto» [10]. Como se puede apreciar, el «giro lingüístico» (Rorty), que en las dos últimas décadas ha sacudido a todas las ciencias humanas, encuentra en estas teorías su concreción historiográfica.

El problema del objeto: la relevancia de los clásicos

Al menos en apariencia, el problema del objeto parece más retórico que real. Las mayores diferencias entre los

[10] Así lo dice además expresamente Skinner (1969:37), cuando remite al par. 43 de las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein («el significado de una palabra es su uso en el lenguaje») y a los pars. 79 y ss. para argumentar en contra del significado fijo de las palabras.

distintos enfoques metodológicos no residirían así tanto en *qué* es lo que se estudia o analiza cuanto en el *cómo* se hace. En efecto, autores pertenecientes a las corrientes más dispares han coincidido alguna vez en el mismo objeto. Maquiavelo o Hobbes han sido analizados, en sus correspondientes monografías, por autores tan contradictorios en su metodología como Macpherson, Leo Strauss o Skinner y Pocock; igual ocurre con otros muchos. Incluso quienes reniegan del concepto fuerte de los «clásicos» están obligados a reconocer importantes diferencias entre unos y otros autores, y tienden a centrar sus esfuerzos sobre los pesos pesados. Skinner es bien explícito al respecto: «los textos clásicos continúan dotándonos de una respuesta potencial a la insoslayable pregunta sobre dónde han de empezar nuestras investigaciones históricas, y de un medio potencial para otorgarlas de un sentido» (1974: 281-2).

Pero obsérvese que este reconocimiento del «valor» de los clásicos obedece a razones distintas de las propugnadas por el enfoque tradicional. «Calificar a un texto de clásico supone reconocer que existen razones especiales para desear comprenderlo. El grado de primacía que esto confiere a los textos clásicos es *simplemente* que se convierten en un foco obvio en torno al cual puede parecer apropiado organizar algunas de nuestras investigaciones históricas» (1974: 281; énfasis nuestro). Es decir, que ante la imposibilidad de abarcar todo el conjunto de obras y autores de una determinada época, la opción por el estudio de los clásicos responde a un juicio pragmático que nos facilita la elección del tema («qué merece la pena ser estudiado y qué vale más ignorar» *(Ibid.)*. El recurso a los clásicos como objeto de estudio no obedece a la convicción tradicional de que éstos contienen un valor extratemporal. Es más, y como ya hemos visto, los mismos imperativos metodológicos de este enfoque presuponen la inmersión de estos textos en un contexto mucho más amplio. Dentro de las condiciones que son necesarias para su mejor comprensión, entra precisamente su contrastación con todos los factores intelectuales pre-

sentes en la vida política de una determinada época. Puede que, después de todo, la elección de comenzar por ellos no sea para estos autores sino una forma inconfesada de plantarle cara a la teoría tradicional donde más le duele. Se estudiarían los textos clásicos para demostrar que el canon convencional carece de sentido. La relevancia de una obra como el *Leviatán,* aparte de sus valores expresivos, no residiría así tanto en su valor para suscitar cuestiones perennes cuanto en su capacidad para reflejar una determinada articulación del debate político de la época. Su significado auténtico sigue preso inexorablemente de su dimensión histórica; su identidad yace en su historicidad.

Como es obvio, ésta no es la opinión convencional sobre la relevancia de los clásicos. Tampoco es éste el lugar para entrar en una digresión sobre el canon o los cánones de «clasicismo». Lo haremos sólo en tanto ello nos permita seguir avanzando en nuestras reflexiones sobre los problemas metodológicos de la disciplina, en particular para acceder a una mayor comprensión de lo que hasta ahora hemos venido denominando teoría o enfoque tradicional. Para ésta, al menos en su versión más radicalizada, el canon de clasicismo equivale a algo así como a «validez atemporal». Los «grandes» autores del pasado son aquellos que nos muestran el conocimiento de los principios que son universalmente aplicables a todos los hombres en todas las épocas; aquellos que desvelan determinadas *verdades* sobre el hombre y su organización social y política y son capaces de trascender el contexto temporal en que se mueven. En su interpretación más fuerte, representada quizá por L. Strauss, Voegelin y sus sucesores, estas verdades se entienden al pie de la letra: reflejan la esencia «auténtica» de la «condición humana» (Arendt). Lo que importa, pues, es el contenido de verdad de la teoría más que su capacidad para resolver problemas sociales y políticos inmediatos o contribuir al debate intelectual presente en su momento histórico. Es fácil imaginar que con esta definición no llegamos demasiado lejos y estamos expuestos a concluir, con Strauss,

que, en efecto, la filosofía política como tal muere en el siglo XVII al convertirse en «ideología»; esto es, al ponerse al servicio del conflicto político entre grupos y clases sociales y olvidar su impronta «clásica» de reflexión sobre cuestiones que se escapan a tales contingencias [11].

Hay, sin embargo, otra visión de los clásicos que parece mucho más aceptable. Como se dice en la introducción a un libro de recopilación de estos autores, «nos referimos a un clásico del pensamiento político, únicamente cuando su obra alguna vez —aunque sólo sea durante un breve período de tiempo— ha estado en el centro de las ideas y percepciones políticas de su época, cuando fue representativa de una sociedad y cuando —y ésta es una condición ulterior nada despreciable— lleva dentro de sí la posibilidad de su extensión universal, así como la fuerza para seguir influyendo en la historia» [12]. Pero con esto no acabamos de resolver el problema, que, a la postre, es puramente evaluativo. ¿Deben darse *todas* estas condiciones o basta con que estén presentes algunas de ellas? Y, cualquiera que sea la respuesta a esta pregunta, ¿bajo qué criterios hemos de enjuiciarlas? Hablar de «repercusión», ya sea en su época o en momentos posteriores, no aclara demasiado las cosas. No cabe duda que hay autores secundarios que han tenido más influencia en su época que otros generalmente consagrados como clásicos. Autores como Hotman, Botero o Tomasius, que hoy nadie citaría entre los clásicos, tuvieron una repercusión en su época muy superior a la de Espinosa, por ejemplo, de quien hoy no desearíamos desprendernos. De otro lado, ¿cuándo y por qué decidimos que alguien «representa» auténticamente a su momento histórico? Parece que nadie, en principio, deja de reflejar las preocupaciones del momento en que vive. Y, por último, ¿cuáles son los criterios constitutivos de esa supuesta trascen-

---

[11] L. Strauss, *What is Political Philosophy?* Nueva York: Free Press, 1968, p. 90 (hay traducción española en Barcelona: Guadarrama, 1969).

[12] Maier/Rausch/Denzer, *Klassiker des politischen Denkens,* Munich: C. Beck, 1968, vol. I, p. 6.

dencia o extensión *universal*? Aquello a lo que se refiere I. Berlin cuando dice que «la vitalidad de los clásicos brota de alguna cualidad que trasciende su tiempo» [13].

Para el enfoque que ahora nos ocupa ésta residiría, sin duda, en la coherencia del sistema de pensamiento elaborado, en la relevancia de su *filosofía* como puro constructo lógico y racional. Indudablemente, existen una serie de problemas y temas que reaparecen continuamente en esta literatura. Entre otros, como bien dice S. Wolin, nos encontramos «las relaciones de poder entre gobernantes y gobernados, la naturaleza de la autoridad, los problemas planteados por el conflicto social, el papel de determinados fines o metas como objetivos de la acción política y el carácter del conocimiento político. Ningún filósofo político se ha interesado en todos estos problemas con la misma intensidad, aun así ha habido un consenso lo suficientemente extendido sobre la identidad de los problemas como para justificar la creencia de que existe una continuidad en las preocupaciones» (1960: 3). El objeto es común, por mucho que varíen las respuestas. Y se supone que lo que distingue a los «grandes» no es sólo la elección, «introducción» o reelaboración de estos conceptos y problemas, sino la forma en que lo hacen: el rigor analítico, su capacidad para observar procedimientos lógicos y, en fin, para articular un discurso coherente dentro de un *sistema* de pensamiento, tanto para sus contemporáneos como para la doctrina posterior. Este es el elemento decisivo para el enfoque tradicional, que es esencialmente filosófico-político. No es de extrañar así, como observa R. Ashcraft, que por cada artículo que estudia la relación entre la obra de Hobbes y la audiencia a la que iba dirigida hay treinta que analizan su teoría del «derecho natural» o la «obligación política» (1980: 689).

El enfoque contextualista en su sentido duro coincidiría con el más propiamente «lingüístico» en su rechazo

[13] I. Berlin, «Hobbes, Locke and Professor MacPherson», *The Political Quarterly*, 25, 1964, p. 446.

frontal a todas estas pretensiones de «atemporalidad», aunque aquí también existen importantes matices que les separan. Así, para autores como Macpherson o la corriente próxima a Iring Fetscher o W. Euchner, el reconocimiento de la historicidad o condicionamiento social de las formas de pensamiento no excluye necesariamente un análisis de la congruencia lógica del texto. La diferencia estribaría para ellos en que tal estudio textual no es *comprensible* en su totalidad si no se contrasta con las circunstancias históricas específicas que envolvieron su génesis. A su entender, el canon de clasicismo debe centrarse prioritariamente sobre la capacidad que poseen algunos textos para atrapar conceptualmente su época, sin perjuicio de lo que puedan seguir siendo capaces de contribuir a la discusión contemporánea. Este último elemento de la *pervivencia* nunca deja de estar del todo ausente del campo semántico de lo clásico. Así, cuando alguien como Habermas trata de justificar en su última gran obra el porqué de su análisis de nombres como Weber, Mead, Durkheim y Parson, recurre al argumento de que le interesan «como clásicos, es decir, como teóricos de la sociedad que todavía tienen algo que decirnos» [14].

Como conclusión provisional a estas breves observaciones sobre los clásicos, sólo nos resta subrayar cómo, a pesar de la coincidencia o consenso que pueda haber sobre quienes pueden calificarse como tales, las *razones* o criterios por los que se les dota de tal relevancia varían según la perspectiva epistemológica adoptada. Puede que, después de todo, el único acuerdo que quepa alcanzar a la hora de definir un clásico se contenga en la propuesta de B. Willms: «se trata de un autor del que, en un sentido estricto, no se puede prescindir en la Historia» [15]. Y, cabría añadir, por todas las razones que en cada caso se juzguen convenientes.

---

[14] *Theorie des kommunikativen Handelns,* Frankfurt: Suhrkamp, 1981, vol. I, pp. 8-9.

[15] B. Willms, «Politische Ideengeschichte, Politikwissenschaft und Philosophie», en *Politische Vierteljahrschrift,* vol. 25, 1984, p. 43.

Historia, filosofía, ideología

Nuestro breve excurso sobre los clásicos no ha hecho sino remitirnos otra vez a donde habíamos empezado. Al final todo confluye sobre el mismo argumento circular: el método condiciona el objeto, al menos en lo referente a su delimitación y enjuiciamiento; pero esto se justifica, a la vez, suponiéndose que es la peculiar naturaleza de éste lo que condiciona a aquél. Parece, en efecto, que según se conciba el pensamiento político del pasado como esencialmente «historia», «filosofía» o «ideología», estaremos más o menos próximos a cada uno de los tres grandes enfoques ya vistos. Y que se nos perdone por atribuir a términos tan generales y ambiguos alguna cualidad explicativa; se trata de una mera aproximación a lo que seguidamente intentaremos desarrollar.

D. Boucher (1985: 237) ha señalado con gran claridad cómo en la «historia de las historias del pensamiento político» hay un constante antagonismo entre aquellos que subrayan la historicidad de los textos y aquellos otros que prefieren otorgar al comentarista un papel mucho más activo en el análisis, crítica y evaluación de las distintas teorías. A la primera forma de proceder la denomina «purismo histórico» y a la segunda, «impurismo histórico». Los *puristas* harían suyo el presupuesto epistemológico que siempre ha estado asociado al historicismo y afirma la excepcionalidad del acontecer histórico; enfatiza las diferencias más que las similitudes entre los fenómenos históricos; por tanto, la imposibilidad e indeseabilidad de todo enjuiciamiento del pasado desde criterios o categorías presentes. Se traduce así en una perspectiva *relativista* en tanto que condiciona la posibilidad de comprender el acontecer humano si no ha sido previamente inmerso en el contexto de la experiencia histórica al que pertenece. No comparte, sin embargo, la visión del relativismo marxista de que el movimiento de la historia vaya encaminado necesariamente, en progresión dialéctica, hacia una forma superior de organización social; ni que tal movimiento sea accionado por el desarrollo de las

fuerzas productivas dentro del correspondiente modo de producción. No hay tal visión de que el pensamiento y los problemas humanos estén determinados por «leyes» históricas y, en consecuencia, prescinde de toda pretensión predictiva [16].

Este punto de partida epistemológico es perfectamente aplicable a todos los miembros de la *Nueva Historia,* que aportan la innovación de un tipo de análisis más propiamente lingüístico. En términos generales, todos ellos hacen suya una hermenéutica convencionalista próxima a la propuesta por R. Rorty y T. Kuhn [17]. Simplificando, se puede afirmar que estos dos últimos autores comparten la idea de que es una empresa vana aspirar a la *verdad* objetiva en la filosofía. Todo pensador trabaja dentro de un *paradigma* que le dicta los criterios de verdad dentro de los que ha de operar. «Verdad» equivale así a grandes rasgos a «prueba», son términos con una mera «aplicación intrateorética» (Kuhn: 206). Esta es la visión kuhniana de la «ciencia normal», que se corresponde a grandes rasgos a lo que Rorty denomina «filosofía sistemática». Es aquello que los científicos y los filósofos «normalmente hacen» y les sujeta a una «matriz disciplinaria»: les faculta para ver la realidad de una determinada manera, a la vez que les impide su percepción desde otros ángulos [18]. A partir de estos supuestos no es de extrañar que toda búsqueda de los fundamentos que *aseguren* nuestro

---

16 No es preciso decir que la utilización que hacemos aquí de este término, «historicismo», es extremadamente general. Entrar en una explicación de la variedad de diferenciaciones y matices que abarca desborda con creces las posibilidades de un trabajo de estas características.

17 R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton University Press, 1979 (hay traducción española en Madrid: Cátedra, 1983); Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions,* Univ. of Chicago Press, 1970 (2.ª ed. revisada) (hay traducción española en México: Fondo de Cultura Económica, 1971).

18 Por razones de espacio, y por ser ya suficientemente conocidas, obviamos una mayor profundización en estas teorías. En todo caso, para ver el proceso de cambio de paradigmas, lo que Kuhn calificara como «revoluciones intelectuales», *vid.* op. cit., pp. 111 y siguientes.

saber sobre el mundo quede reducido a un fútil empeño. No existe *objetividad* en las ciencias humanas, sino sólo *convenciones* sobre lo que en cada momento haya de entenderse por tal. Habría llegado, pues, nos dice Rorty, la hora de abandonar la filosofía en su sentido tradicional por la hermenéutica, por una filosofía *edificante,* dirigida a «mantener la conversación abierta más que a buscar la verdad objetiva» (1980: 377).

De todo lo dicho con anterioridad sobre los historiadores de Cambridge es fácil colegir su inmersión en este enfoque general. El mismo Q. Skinner une su voz a la de Rorty —y Schneewind— en su introducción conjunta a *Philosophy in History* (1984), mientras que Pocock se ve a sí mismo siguiendo el camino abierto por T. Kuhn en su interpretación de las teorías científicas. Así, para este autor todo discurso político puede concebirse inmerso en un *paradigma* que crea contextos de significado a las palabras. A modo de la *Weltanschauung* de Dilthey, estos paradigmas nos dotan de un marco relativamente estable dentro del cual experimentamos el mundo y lo dotamos de significado; constituyen una especie de lente conceptual que nos permite percibir y explicar la realidad. «El pensamiento del individuo puede verse ahora como un acontecimiento *social,* un acto de comunicación y respuesta de un sistema de paradigma, y como un acontecimiento *histórico,* un momento en un proceso de transformación de aquel sistema y de los mundos interactuantes que tanto el sistema como el acto de comunicación ayudan a constituir y son constituidos por él» (1972: 15; énfasis nuestro). El autor, la obra individual, se desvanece, pues, en una constelación de significados arraigados en el lenguaje paradigmático, frente al cual difícilmente se puede emancipar; está sujeto, constreñido, a utilizar el lenguaje que se halla a su disposición y le encierra dentro de moldes que determinan su capacidad para expresar la realidad. La plena comprensión de su obra permanece así cautiva de una previa intelección de las pautas del lenguaje que configura el *contexto* en que se mueve.

Aun así, este autor establece algunas diferencias importantes entre los paradigmas científicos y los del discurso político, que no tendrían ni la precisión ni la autoridad de aquéllos. En toda obra del pensamiento político persiste una cierta ambigüedad, que en algunos casos puede hacer que asuma significados distintos para su audiencia. La complejidad de una determinada sociedad, así como la variedad de valores presentes en la misma pueden facultar también a un pensador para *reformular* creencias ya existentes en una construcción teórica que contribuya a ampliar los límites paradigmáticos de la época; es lo que Pocock denomina el *paradigmatic breakthrough* [19]. Los paradigmas cambian sustancialmente a lo largo del tiempo, de modo que los significados y el lenguaje que se utiliza para expresarlos se van escindiendo más y más cada vez. No es de extrañar, por tanto, que para Pocock, como también vimos que ocurría con Skinner, la confusión metodológica fundamental estribe en el intento por confundir el significado actual de alguna obra del pensamiento por el que en su día tuviera para un autor y su audiencia. La «falacia del presentismo», el enjuiciamiento desde categorías presentes de lo que sólo es inteligible dentro de su propio contexto temporal es para estos autores la mayor fuente de confusiones metodológicas [20].

Su mayor aportación a la metodología de nuestra disciplina puede que resida en este recordatorio continuo de la singularidad o *uniqueness* (Oakeshott) de cada teoría dentro de su marco histórico, que sirve para hacer frente a muchos de los excesos del análisis textualista puro. Otro logro importante estriba también, sin duda, en su considerable ampliación del objeto de estudio en nuestro campo. Su peculiar análisis del contexto intelectual de las principales obras y conceptos del pensamiento

---

19 Esto le lleva a decir a Pocock que «la historia puede ser definida como una historia de cambio en el empleo de paradigmas, la exploración de paradigmas, y la utilización de paradigmas para la exploración de paradigmas» (1972:23).

20 Sobre las distintas «mitologías» a que este presentismo puede dar lugar, *vid.* Skinner, 1969.

político ha contribuido notablemente a rescatar obras y teorías secundarias, que, aun no teniendo mayor interés en sí mismas, sirven para ilustrar y redimensionalizar el alcance de las obras de los clásicos. Con todo, el balance general de este enfoque metodológico es bastante insatisfactorio, y ello por algunas de las razones que pasamos a esquematizar:

i) El primer problema surge del mismo intento por «cerrar» el contexto de las obras analizadas. ¿Existe alguna norma o criterio fijo que nos permita delimitar lo que haya de entenderse por tal, o esta decisión queda a la entera arbitrariedad de cada historiador? En un autor como T. Hobbes, por ejemplo, parece obvio que el contexto intelectual de su obra no sólo estaba conformado por la literatura política del siglo XVII inglés, frente a la cual, como bien dice Skinner, toma partido [21], sino también por autores de lectura obligada en la época, como es el mismísimo Aristóteles, ante cuya preponderancia se siente igualmente obligado a reaccionar. Es preciso ver, por tanto, cuál era la recepción que se había hecho de Aristóteles en el ambiente intelectual y universitario inglés. Y esto nos puede trasladar a un «contexto» mucho más extenso del inicialmente previsto. De hecho, como ha observado D. Boucher, el contexto puede abarcar tantos años o un área tan extensa como libremente decida el historiador. «Lejos de que el "verdadero" contexto esté ahí fuera esperando a ser aprehendido por nosotros, toma forma más bien en la mente del historiador (...). En la historia no hay comienzos ni fines naturales, éstos son sólo convencionales. Un contexto no es algo evidente en sí mismo, se conforma por medio de la fe en los postulados de la investigación histórica» (1985: 255).

ii) Pero su mayor debilidad proviene de las mismas insuficiencias de su propuesta metodológica, de ese intento suyo por pretender eludir el círculo hermenéutico; por

21 «The Ideological Context of Hobbes's Political Thought», *The Historical Journal,* 9: 3, pp. 286-317.

arrogarse —sin apenas aportar además algún argumento convincente [22]— la capacidad de comprender y explicar el pensamiento pretérito ignorando los límites de la propia situación del intérprete. La preocupación por «situar» los textos del pasado dentro de las convenciones del habla propias de su época contrasta curiosamente con la correspondiente falta de indagación sobre las mediaciones intersubjetivas y preconcepciones que informan *nuestra* misma capacidad de reflexión actual. El proceso interpretativo desde el *presente* no está menos «situado» dentro de una serie de supuestos y prácticas culturales y lingüísticas de lo que pudiera estarlo cualquier otra manifestación intelectual del pasado; y esto se traduce necesariamente en un acto de comunicación hermenéutica del que participan tanto el intérprete como el texto interpretado. Este es el contenido esencial del mensaje de la hermenéutica filosófica tradicional, dirigido a negar la viabilidad de una observación imparcial y «objetiva» limitada a recoger «fielmente» el pensamiento del pasado.

Así, a decir de Gadamer, el intento por comprender *(verstehen)* cualquier manifestación cultural pretérita carecería de sentido si no incorporamos a ella los *prejuicios* —lingüísticos y culturales— de nuestra propia situación histórica. Toda interpretación presupone más bien una «conversación» o diálogo en el que la pluralidad de juegos de lenguaje (Wittgenstein) se acaba «fundiendo» en un «horizonte» único; requiere una «fusión de horizontes» *(Horizontverschmelzung)* entre pasado y presente. Y el medio que abre el acceso a esta comprensión comunicativa no es sino la esencial unidad del lenguaje que subyace a la tradición de la que provenimos y nos sigue conformando. Por tanto, cuando confrontamos un texto del pasado, combinamos su contenido esencial

---

[22] Sólo en Skinner (1972-a) nos encontramos algunas justificaciones bien argumentadas sobre el carácter «hermenéutico» de su teoría, si bien no entra en el problema del círculo hermenéutico. En Pocock existe ya una mayor consciencia al respecto, al menos en ciertas manifestaciones de intención, que luego no acaban de concretarse en su práctica metodológica efectiva.

con nuestro propio horizonte contemporáneo. Sólo podemos descifrar las partes de un texto si somos capaces de anticipar *(vorgreifen)* de alguna manera el todo; y esta anticipación, generalmente difusa e incorrecta, sólo puede ser corregida en tanto en cuanto podamos explicar dichas partes. A través de este intercambio comunicativo o conversación hermenéutica con el texto conseguimos alcanzar, pues, gracias a esa previa naturaleza del lenguaje como depositario de significados comunes entre pasado y presente, la comprensión buscada [23].

En cualquier caso, es difícil imaginar que al aportar nuestro propio horizonte no tengamos la vista puesta en los intereses teóricos y prácticos del momento. Sin esta previa consciencia la descripción del pasado se convierte en pura práctica de «anticuario», interesada en el estudio del pasado como fin en sí mismo, cuando no en una mera actividad de interpretación lingüística más próxima, desde luego, a la crítica literaria que a la argumentación filosófico-política. De ser posible esa abstracción de las condiciones presentes, este método podría ser justificable incluso como la peculiar aportación de los «historiadores» a la historia de la teoría política, que, como decíamos arriba, contribuiría a moderar los excesos «textualistas» de los filósofos políticos en sentido estricto. Pero lo grave del caso es que para sus defensores éste es el *único* método legítimo de abordar un objeto como el nuestro, concebido esencialmente como *historia* [24].

Para aquellos que, por el contrario, piensan que el objeto es sobre todo *filosofía,* el posicionamiento desde el presente es algo tan insoslayable como la misma necesidad de recurrir a los fondos del pensamiento pretérito. En definitiva, como ya dijera G. Sabine hace casi medio siglo, «lo que sea la filosofía política debe ser contestado de modo descriptivo, pues, de hecho, la filosofía política es todo aquello que los filósofos han pensado sobre la

---

[23] *Vid.* Gadamer (1960), pp. 289 y ss. y 356 y ss.

[24] Respecto a la incompatibilidad entre estudio textualista, puramente filosófico político, e historicismo o contextualismo intencionalista, *vid.* Skinner, 1969.

sociedad civil y han llamado por ese nombre». Además, como añade a continuación en una cita que merece ser recogida literalmente,

«el objeto ha poseído hasta cierto punto una unidad a lo largo de su historia y es posible una descripción de sus características más sobresalientes. Pero aunque la descripción deba depender de la historia, el fin que busca tal descripción no es histórico en absoluto. Una persona que pretenda saber lo que es la filosofía política, si no es un anticuario, debe preguntar por su verdad, su certeza o su fiabilidad, y sobre el tipo de crítica que se deba aplicar para poder poner a prueba tales cualidades. Obviamente, éstas no son cuestiones históricas, pues la existencia fáctica de una teoría no dice nada acerca de su verdad» [25].

No es preciso volver a repetir aquí todo lo ya dicho sobre este enfoque. Sólo deseamos subrayar cómo la insistencia en la naturaleza esencialmente «filosófica» del objeto pretende afianzar la idea de que hemos de vérnoslas con un tipo de análisis que «instrumentaliza» la historia en orden a alcanzar una mayor intelección de los conceptos filosófico-políticos básicos. Sencillamente, porque muchos de ellos *perviven* y requieren ser revisados a la luz de nuestras circunstancias actuales. Y a estos efectos, el «interés de conocimiento» que nos guíe debe presuponer algo que hoy, cuando se está hablando ya del «fin de la filosofía» [26], no deja de ser una empresa ambiciosa. A saber, que es posible fundamentar un discurso racional a partir de premisas incontrovertibles que nos facultan para someter el pensamiento del pasado a los criterios de racionalidad o coherencia que hoy poseemos. Que, en defini-

---

[25] G. Sabine, «What is a Political Theory?», en *Journal of Politics*, vol. 1, 1, 1939, p. 2.

[26] *Vid.* al respecto el conjunto de contribuciones recogidas en Baynes/Bohman/McCarthy, eds., *After Philosophy. End or Transformation?*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987; y R. del Aguila y F. Vallespín, «¿Necesitamos un punto arquimédico? Teoría crítica y praxis política», de próxima aparición en *Teorema*. Hay una versión portuguesa del mismo trabajo en *Crítica*, núm. 3, abril 1988.

tiva, gozamos de una instancia que nos permite pronunciarnos sobre el fundamento o la coherencia de una determinada descripción o evaluación de la realidad política o de los principios que la gobiernan o debieran gobernarla [27]. Esto es lo que esencialmente distingue a este enfoque, al menos en su estado puro.

Hay, sin embargo, algo que ninguno de los dos enfoques hasta ahora analizados consigue dilucidar y es, a nuestro juicio, fundamental para acceder a una auténtica comprensión del pensamiento político pasado. Nos referimos a las *causas* que explican las distintas articulaciones teóricas; *por qué* se originan o aparecen en el momento en que lo hacen y después evolucionan en distintas direcciones. En el enfoque textualista esto resulta obvio, ya que por definición prescinde de argumentaciones que supongan apartarse del texto. Pero esto es igualmente válido para quienes se ven a sí mismos como contextualistas (Skinner y Pocock, por ejemplo). A todos estos autores les son perfectamente aplicables algunas de las críticas dirigidas a T. Kuhn o a R. Rorty, cuyos presupuestos epistemológicos básicos ya vimos que compartían. Ninguno de ellos es capaz de explicar por qué una determinada concepción política aparece en el lugar y la forma en que lo hace, por qué llega a convertirse en el enfoque dominante, cómo evoluciona, cuáles son las causas económicas, políticas y sociales del cambio paradigmático, etcétera [28]. Una de las principales obras aparecidas últimamente en nuestro campo, que aborda además un tema central, la aparición y fundamentos teóricos del Estado Moderno (Skinner, 1980), con toda su erudición y origi-

[27] Eludimos conscientemente una confrontación de los problemas que introduce la distinción entre teoría positiva y teoría normativa en el marco estricto de la filosofía política, ya que esto exigiría la redacción de otro trabajo.

[28] Respecto de Rorty, *vid.* la crítica en esta misma línea de Charles Taylor, «Understanding in Human Science», *Review of Metaphysics,* 34, 1980, pp. 23-38; sobre estas mismas limitaciones en la obra de Kuhn, *vid.* R. Ashcraft, «On the Problem of Methodology and the Nature of Political Theory», *Political Theory,* 3: 1, 1975, pp. 5-25.

nalidad en el enfoque, acaba dejándonos, a la postre, un cierto sentimiento de frustración. Falta esa necesaria contrastación del discurso filosófico político con el mundo real que le da vida. Este es el objetivo básico que trata de alcanzar el enfoque que antes denominamos «contextualista» duro o en sentido estricto. Aquí el «interés de conocimiento» se centra en buscar una explicación del papel que las distintas teorías juegan en la reproducción y transformación del mundo social y en el mantenimiento de una estructura de dominación; la función que cumplen como mecanismo encubridor de los fines e intereses económicos, políticos y sociales. De ahí que, con cierto ánimo simplificador, calificáramos su visión de nuestro objeto como «ideología». Su gran virtud reside en esa constante insistencia en el carácter esencialmente conflictual de la política; en su visión de este ámbito como el escenario de las disputas entre intereses enfrentados y en la necesaria lectura de tales conflictos a partir de una intelección del más amplio contexto de los factores económicos y sociales. Lo que aquí se subraya es, pues, cómo el mundo de la argumentación política, tanto la actual como la pretérita, ha constituido el ámbito natural de la ocultación —y a veces también de la denuncia— de las relaciones de poder (social, económico y político); que la labor del teórico consiste en aprehender estas contradicciones como parte inherente de una práctica teórica emancipadora.

Desde luego, dentro de estas tres perspectivas básicas hay importantes diferencias que amenazan con reducir nuestra exposición a un puro esquematismo. Confiemos que sirva, al menos, para encuadrar los términos generales del debate y, sobre todo, para iluminar algunos de los problemas metodológicos más relevantes de esta disciplina. Pero no quisiéramos concluir sin incorporar algunas conclusiones que acaben de soldar muchas de las afirmaciones deshilvanadas que pudieran haber aparecido en el texto. Importa subrayar antes de nada la conveniencia

de integrar las mejores intuiciones de cada uno de los enfoques analizados en una práctica metodológica única. Ninguno de ellos parece aceptable o completo en estado puro. Nuestro objeto es lo suficientemente complicado y difícil como para aceptar ser sometido a la camisa de fuerza de rígidos postulados metodológicos; es, por supuesto, tanto *historia* como *filosofía* e *ideología,* sin que se pueda olvidar nunca la tremenda complejidad del fenómeno de la *política.* Los «purismos» o «impurismos», del signo que sean, chocan frontalmente contra esta peculiar naturaleza del objeto. Tan esencial es elaborar nuestro estudio desde una sensibilidad histórica como a partir de una cierta capacitación filosófica. Y no consideramos que sea posible escaparse tampoco de una lectura desde las preocupaciones e intereses presentes. En este sentido lleva razón el enfoque hermenéutico gadameriano, que debería ser, no obstante, desprovisto de muchos de sus rasgos ontológicos y reformulado desde premisas más «críticas». Algo similar a lo que con cierto éxito ha ensayado J. Habermas cuando lo reinterpreta a la luz de una teoría crítica de la sociedad apoyada en su propia teoría de la acción comunicativa. Se trata de rechazar la visión del lenguaje como un «acontecimiento de la tradición», que impediría o dificultaría la posibilidad de adoptar una actitud de distanciamiento crítico frente a la opresión o la injusticia. Sin entrar en lo que es un largo debate [29], sí nos importa resaltar cómo la realización de esta meta requiere contar con determinados presupuestos normativos que permitan justificar nuestra crítica de las distorsiones ideológicas introducidas en tal lenguaje desde una instancia racional firme; todo lo mínima que se quiera, pero apta para afianzar un discurso racional capaz de orientar la acción política. La consciencia de nuestra falibilidad no tiene por qué ir reñida con el «interés emancipatorio». Sería un importante error olvidar esta

[29] *Vid. Hermeneutik und Ideologiekritik,* varios autores, Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

dimensión normativa de la que la historia de la teoría política ofrece precisamente tan caudalosos e importantes ejemplos.

BIBLIOGRAFIA

a) TEXTOS DE CARACTER GENERAL: Se echa en falta algún libro que abarque todos los enfoques actualmente existentes o, cuando menos, los más importantes. En todo caso, los libros a tener en cuenta son: P. Preston, ed., *The History of Ideas,* 1985, que recoge algunos artículos clásicos de autores como Colingwood, Oakeshott o Skinner, y contiene una bibliografía excelente a la que no queda más remedio que remitir; K. von Beyme, *Politische Ideengeschichte,* Tübingen: J. C. Mohr, 1969, que a pesar de su brevedad y su fecha de aparición sigue siendo de gran utilidad; desde una perspectiva centrada más genéricamente en el ámbito de la historia de la filosofía o las ideas en general, es muy recomendable el conjunto de artículos contenidos en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, eds., *Philosophy in History,* Cambridge University Press, 1984; Udo Bermbach, ed., *Politische Theoriengeschichte,* vol. 25, número extraordinario 15, de la revista *Politische Vierteljahrschrift,* Opladen, 1984; aquí se contiene un conjunto de artículos que resumen el estado actual de la discusión sobre esta disciplina en la R. F. de Alemania. Merece ser destacado también el libro de Michael Gibbons, ed., *Interpreting Politics,* Oxford: Basil Blackwell, 1987, que recoge importantes contribuciones a la hermenéutica con particular referencia al fenómeno de la política de autores como P. Winch, Connolly, S. Lukes, Taylor, Habermas y otros. Por último, es de mención obligada el libro clásico de Hans G. Gadamer *Wahrheit und Methode,* Tubinga: J. C. Mohr, 1960 (hay traducción española en Salamanca: Ed. Sígueme, 1977, sobre la ed. revisada de 1975).

b) Sobre el ENFOQUE HISTORICISTA de la *Nueva Historia,* es muy recomendable el libro de David Boucher *Texts in Contexts,* Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985, que contiene un importante caudal bibliográfico sobre todas estas teorías. De Quentin Skinner destacaríamos los siguientes trabajos: «Meaning and Understanding in the History of Ideas», *History and Theory,* 8: 1, pp. 3-53, 1969; «Motives, Intentions and the Interpretation of Texts», *New Literary History,* 3: 2, pp. 393-408, 1972-a; «So-

cial Meaning and the Explanation of Social Action», en P. Laslett, W. G. Runciman y Q. Skinner, eds., *Philosophy, Politics and Society,* Oxford: Blackwell, pp. 136-157, 1972-b; «Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action», *Political Theory,* 2: 3, pp. 277-303, 1974; *The Foundations of Modern Political Thought,* Cambridge University Press, 1980, 2 vols., 1980 (hay traducción en español en México: Fondo de Cultura Económica, 1985 y 1986). De John Dunn es muy recomendable «The Identity in the History of Ideas», en Laslett, Runciman y Skinner, eds., *Philosophy, Politics and Society,* Cambridge University Press, 1972. Por último, de John Pocock destacamos, como trabajos más estrictamente metodológicos, «Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought», en *Politics, Language and Time,* London: Methuen, 1972; «Introduction: The State of the Art», en *Virtue, Commerce and History,* Cambridge University Press, 1985.

c) Sobre el ENFOQUE TEXTUALISTA clásico o convencional es preciso remitir, además de a los trabajos ya citados en el texto, a algunos de los libros mencionados en la bibliografía de la Introducción General, en particular Sabine (1975), Germino (1972), Berki (1977), Plamenatz (1963), Strauss (1968), Strauss y Cropsey (1963) y S. Wolin (1960).

En el ENFOQUE CONTEXTUAL no hay más remedio que remitir a todos los libros que, de una u otra forma, aplican esta metodología en estudios más o menos parciales de autores o conceptos políticos fundamentales (véanse los citados en el texto). Respecto a su contrastación con el enfoque textualista, véase R. Ashcraft, «Political Theory and the Problem of Ideology», *The Journal of Politics,* vol. 42: 3, 1980, pp. 687-705. En el mismo número hay sendas réplicas «textualistas» de D. Germino y J. Nelson.

d) Respecto al «problema» de los CLASICOS, véase Conal Condren, *The Status and Appraisal of Classic Texts,* Princeton University Press, 1985. Dante Germino, «The Contemporary Relevance of the Classics of Political Philosophy», en Greenstein, Polsby, eds., *Handbook of Political Science,* vol. I, pp. 229-318.

Capítulo I
La Grecia antigua

Carlos García Gual

1. Justicia y ley en la ciudad. De Hesíodo a Solón

1

La apasionada disertación sobre la Justicia que Hesíodo dispone en el centro de su poema *Trabajos y Días* (vs. 202-285) comienza con una famosa fábula, la primera de la literatura occidental. Es la fábula del halcón y el ruiseñor, un *aînos,* que Hesíodo dirige a los reyes que sean sensatos *(basileûsi phronéousi).* Es un texto muy famoso: en vano alza sus quejas el pájaro cantor atrapado en las garras del ave rapaz, que dispondrá de él a su antojo, porque es el más fuerte. La moraleja de la fábula está clara: «Necio es quien pretende oponerse a los más fuertes. Es despojado de la victoria y, sobre los ultrajes, sufre los daños» (vs. 210-11).

Pero, a diferencia de otros fabulistas, Hesíodo no está dispuesto a admitir que el mundo humano sea como el

de las bestias, sino que mediante el ejemplo de la fábula y sus advertencias posteriores, amonesta que *no debe ser así*, pues hay una diferencia esencial entre uno y otro mundo: las relaciones humanas están sometidas a la Justicia *(Díke)*, protegidas al amparo de Zeus.

«¡Oh Perses! Grábate tú esto en el corazón; escucha ahora la voz de la Justicia *(díke)* y olvídate por completo de la violencia *(bía)*. Pues esta ley *(nómos)* impuso a los humanos el Crónida: que los peces, las bestias y las aves voladoras se devoren unos a otros, ya que no existe justicia entre ellos; pero a los hombres les dio la justicia, que es el mayor bien. Y así, si alguien quiere proclamar lo justo *(tà díkai' agoreûsai)* según su conciencia, a él le concede prosperidad Zeus de amplia mirada. Mas el que con sus testimonios perjura voluntariamente y con ultraje de la justicia causa un daño irreparable, de éste se queda luego la estirpe cada vez más oscura, a la par que prospera la descendencia del hombre de recto juramento» (vs. 275-85).

Lo que caracteriza al mundo humano es, pues, la Justicia, que Zeus premia, velando por ella en todo momento. Y castiga al injusto en su descendencia y arruina la polis que no la respeta. En el mundo de las fieras es la violencia, la ley de la fuerza, la *bía*, la única norma; allí se devoran unos a otros sin reparos. Pero en el ámbito humano existe una norma suprema, la Justicia, *Díke*, amparada por Zeus, que debe realizarse en el marco de la *pólis*. Los reyes, a los que se dirige el poeta, son los administradores de los veredictos justos, son *dikaspóloi*, en beneficio de la comunidad. Cuando esos poderosos, «devoradores de regalos», «interpretan las normas con sentencias torcidas» (v. 221: *skolíeis de díkeis krínosi thémistas*), la Díke violada reclama un castigo que se abate sobre la ciudad arrasándola, pero los veredictos justos atraen prosperidad y dicha a la ciudad. El soberano Zeus vela por ello, y, al final, la Justicia domina sobre el abuso (Hybris) (v. 217).

El castigo de la injusticia procede del omnividente Zeus, pero también los hombres del pueblo, al divulgarse

la conducta inicua de los reyes que violan la justicia, exigen el castigo de los malvados. Hesíodo atiende al doble plano, teológico y político:

«Hay una doncella, Díke, hija de Zeus, que es famosa y venerable para los dioses que habitan el Olimpo, y siempre que alguno la ultraja injuriándola torvamente, sentándose junto a su padre, Zeus Crónida, denuncia a voces el designio de los hombres injustos, para que el pueblo *(dêmos)* castigue las locuras de los reyes *(atasthalías basiléon)* que, tramando ruindades, desvían sus sentencias *(díkas)* con retorcidos parlamentos» (vs. 256-62).

La idea de que Zeus protege la justicia, y que aquellos que ultrajan sus normas atraen sobre ellos y su pueblo un fiero castigo, está ya en Homero, y no sólo en la *Odisea,* sino también en la *Ilíada.* Así, en *Il.,* XVI, 385 y ss., Homero alude —en un símil curioso— a la tormenta que Zeus desencadena: «irritado contra los hombres que en el ágora dan sentencias inicuas con violencia, y desechan la justicia, no temiendo la venganza de los dioses; y los ríos todos se desbordan y los torrentes cortan muchas colinas, braman al precipitarse desde las altas montañas al mar purpúreo y destruyen las labores del campo».

El impresionante cuadro de los males que afligen, por mandato de Zeus, a una población, «cuando una ciudad entera carga con las culpas de un malvado», encuentra en el citado pasaje iliádico un precedente claro; pero Hesíodo recarga los tonos e insiste en la responsabilidad de la ciudad, que sufre los desastres de una administración injusta o los beneficios de una justa prosperidad (vs. 225 y ss.). Que los dioses velan por la justicia y favorecen al rey justo y piadoso puede verse también en la *Odisea,* una leyenda con final feliz y moralista. Es cierto que Hesíodo no introduce el ideal de la justicia como un tema nuevo —como subraya H. Lloyd-Jones [1]—; pero, al aplicar a su propio caso la queja contra las injusticias de los *basileis* y reclamar a Zeus recordando la responsabilidad *social* de esos jueces de sentencias arbitrarias, lo expresa

[1] H. Lloyd-Jones, pp. 35-36.

con un énfasis personal y le confiere una importancia que no tenía en la obra homérica.

Al elevar su protesta contra los más fuertes, tal vez identificándose con el ruiseñor de la fábula (un cantor, *aoidós,* como Hesíodo), el poeta se hace el portavoz de las reivindicaciones de los sometidos a los dictámenes de esos reyes, a menudo parciales y sobornados, «devoradores de regalos» *(dorophágoi)*[2]. El consuelo del oprimido está en pensar que existe la *Díke,* hija de Zeus, y que el dios tiene sus treinta mil informadores que van, envueltos en la niebla, por todos los rincones de la tierra, para darle noticias sobre las sentencias torcidas y las malas acciones, que él castiga.

En el orden establecido por Zeus ocupa el más alto lugar la Justicia. Según la genealogía mítica de la *Teogonía* (vs. 901 y ss.), *Díke* es hija de Zeus y de Temis *(Thémis)* y hermana de *Eirene* y *Eunomía,* y también de las tres soberanas Moiras «que conceden a los mortales el ser felices o desgraciados». Al explicitar el estrecho parentesco de *Díke* con el Orden *(Thémis),* la Paz *(Eirene)* y la Legalidad recta *(Eunomía),* el poeta expresa su fe en que el derecho y la paz confirman y armonizan la divina Justicia que es un bien para toda la ciudad, bajo la tutela del Padre Zeus. Un piadoso esquema.

Campesino en la pequeña *pólis* beocia de Ascra, una áspera aldea donde la subsistencia era dura, Hesíodo estaba agobiado por el pleito sostenido contra su hermano Perses, en el que los *basileìs* dictaban la sentencia. Ante las torcidas *díkai* de esos reyezuelos, un hombre del *demos* como Hesíodo no podía apelar sino a la Justicia más alta de Zeus. Nuestro poeta no tenía unas ideas políticas avanzadas; pedía tan sólo una justicia que podía administrarse en la ciudad mediante un buen gobierno, aunque fuera una oligarquía, como parece el caso.

---

[2] Sobre la conciencia de Hesíodo respecto de su clase social, cf. I. Trencsényi-Waldapfel, *Von Homer bis Vergil,* Berlín-Weimar, 1969, pp. 74 y ss.

Con el título de «reyes», *basileîs*, aquí se alude a los gobernantes de la ciudad, evidentemente de familias «reales», aunque de una realeza local muy reducida en poder. (De algún modo estos *basileîs* recuerdan a los funcionarios locales de igual nombre que aparecen en las tablillas micénicas, los *pa-si-re-we*, más que a los reyes de la *Ilíada*[3].) No sabemos qué instituciones había en Ascra, junto a esos reyes «devoradores de presentes», cuyo número ignoramos. Tal vez funcionaban con un Consejo de nobles o ancianos *(boulé)*, y sólo para casos muy graves, como una declaración de guerra, reunirían a la asamblea del *demos*. Algo así existía en muchas otras diversas *póleis* de la época. Lo esencial, sin embargo, para Hesíodo y muchos otros de su clase, es que las leyes no estaban escritas, sino que se regían por una práctica tradicional y unas sentencias decididas por estos reyes, tal vez detentadores de cetros de prestigio simbólico. Los *basileîs* interpretan las *thémistes* (normas de carácter tradicional, un código no escrito, basado en la *thémis*[4]) y enuncian las *díkai* o sentencias que «indican» (*díke* está en relación con el latín *dico* y el verbo griego *deíknymi*) el camino a seguir. Juzgaban todo tipo de juicios (p.e., una disputa familiar de una herencia, como en el caso de Hesíodo, o un pleito como el grabado en el escudo de Aquiles, *Ilíada*, XVIII 497-508). Hesíodo, por motivos personales, desde luego, pero con una conciencia cívica que los trasciende, insiste en la responsabilidad de los reyes ante el pueblo y ante Zeus, garantizador de la justicia.

2

La idea de que sólo la ciudad justa puede ser feliz y próspera la volvemos a encontrar en otros autores grie-

---

[3] Sobre este punto, cf. J. Chadwick, *El mundo micénico*, trad. española, Madrid, 1977, pp. 98 y ss.

[4] Acerca de *thémis*, norma de origen divino, frente a *díke*, ver E. Benveniste, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, trad. española, 1983, pp. 297-303.

gos, una y otra vez, aplicada a una teoría política determinada, como en Solón o en Platón. Lo que hace recomendable la Justicia como fundamento de la *pólis* no es sólo la creencia de que a quien la reverencia le alcanzará la bendición del providente Zeus, sino de que sólo así se evitará la lucha civil, mal endémico de las *póleis* helénicas. (Recordemos que en la utópica ciudad de la *Politeia* platónica la virtud de la justicia no es propia de ninguna de las tres clases de ciudadanos, sino de la ciudad en su conjunto, bien organizada, porque es inherente a la misma como el equilibrio superador de las tensiones sociales; del mismo modo como la salud del cuerpo resulta del equilibrio de sus humores, según la teoría de Alcmeón de Crotona, la justicia es la salud de la comunidad, sea su gobierno de un tipo u otro.) La tesis de Hesíodo de que la felicidad de la ciudad depende de que en ella los gobernantes respeten y guarden la justicia aparece apoyada en un presupuesto teológico: Zeus vela por Díke, su hija, tanto en el plano celeste, al haber derrocado a otras divinidades más violentas para instaurar un reparto de poderes divinos en armonía con otros dioses, como en el plano humano, con su providencia siempre atenta.

Hay un claro avance en la solución al conflicto de la configuración y representación del derecho en la ciudad en el siglo que viene después de Hesíodo (que escribió su obra a fines del VIII a.C.): la redacción de un código legal en la mayoría de las *póleis* griegas. Una reivindicación antigua puede cumplirse ya gracias al uso de la escritura alfabética, difundida a partir del siglo VIII, no como un saber especializado al alcance tan sólo de una casta o un grupo de escribas, sino como una técnica cultural abierta y fácil de poseer. La redacción de las leyes es un hito decisivo en el progreso hacia formas más democráticas y una erosión del monopolio legislativo de la aristocracia o la realeza tradicional.

Como señala J. P. Vernant, «al escribir las leyes no sólo se les confiere permanencia y fijeza; se las sustrae también a la autoridad privada de los *basileîs*, cuya fun-

ción era la de «decir» el derecho; se transforman en bien común, en regla general, susceptible de ser aplicada por igual a todos. En el mundo de Hesíodo, anterior al régimen de la Ciudad, la *díke* actuaba todavía en dos planos, como dividida entre el cielo y la tierra para el pequeño cultivador beocio, la *díke* es, aquí abajo, una decisión de hecho que depende del arbitrio de los reyes, «devoradores de dones»; en el cielo es una divinidad soberana, pero remota e inaccesible. Por el contrario, en virtud de la publicidad que le confiere la escritura, la *díke*, sin dejar de aparecer como un valor ideal, podrá encarnarse en un plano propiamente humano, realizándose en la ley, regla común a todos, pero superior a todos, norma racional, sometida a discusión y modificable por decreto, pero que expresa un orden concebido como sagrado» [5].

Es muy comprensible el enorme prestigio que rodeó a las figuras de los primeros legisladores, tales como Licurgo en Esparta o Dracón y Solón en Atenas. Los *basileîs* dejaron de detentar el manejo de la *Themis* mediante sus *díkai*, justas o torcidas; la *Díke* tomó cuerpo en el conjunto de *nómoi* o leyes que el pueblo acató como instancia decisiva del derecho. Lo que confiere su valor a esas leyes es su fija ordenación y su referencia a la comunidad cívica, a *lo común*, como destaca un fragmento de Heráclito. Para el *demos*, para todo el cuerpo social, esos repertorios significan una conquista paulatina e irrenunciable hacia el progreso. La *Díke* se presenta en la legalidad justa, la *Eunomía*; muy repetido en esa época, ése es el gran lema de Tirteo y de Solón: la *eunomía* pacifica y enriquece a la ciudad, con el amparo de los dioses.

Aunque más adelante ese reclamo de *eunomía* puede aparecer como un *slogan* conservador, en los tiempos de una democracia muy avanzada, donde los radicales desean rápidas reformas legales y los conservadores defienden la legalidad tradicional, en la época arcaica la aparición de esos códigos, de base y tendencia un tanto aristocrá-

[5] J. P. Vernant, p. 41.

tica, como era de esperar, representan un enorme progreso frente al estado de cosas contra el que alzaba su voz Hesíodo. Los aristócratas preferían, sin duda, la *euboulía,* «el buen consejo» o «la buena decisión» de los mejores (es decir, los que tenían en sus manos tradicionalmente el poder), y estaban dispuestos a asumir las competencias de los antiguos reyes *dikaspóloi.* Pero la partida estaba ya decidida en favor de las leyes escritas.

Quizá convenga reflexionar sobre el sentido del término *nómos* (que se impone en ático y jonio, desplazando a otros, como el de *thesmós,* «fundamento, ley, decreto», o el de *rhetra,* que los dorios utilizan, por ejemplo, al tratar de la famosa ley o *rhetra* de Licurgo).

Está claro que, en un comienzo, el término tiene un sentido más amplio que el de «ley». Así, en los primeros ejemplos, que están en Hesíodo (*Teogonía,* v. 66, y *Trab. y Días,* v. 277), *nómos* parece significar todavía «uso, condición habitual, norma» y sólo aprovechando ese significado amplio da lugar a una posible versión como «ley» (así lo hemos traducido en el segundo ejemplo, antes citado). Todavía en el uso de la época clásica sigue conservando el doble sentido de «costumbre» o «convención» junto al de «ley». En su contraposición al vocablo *physis,* «naturaleza», *nómos* ha de traducirse por «convención», y ese sentido tiene en la famosa oposición destacada por la Sofística. En latín puede traducirse tanto por *mos* como por *lex,* según el contexto. Esa amplitud semántica del término es muy interesante y da mucho juego al concepto.

Lo importante, con todo, es que, frente a la *thémis* (de una raíz *the-* que significa «poner, imponer»), que indica la ley eterna y la imposición familiar, lo «lícito» impuesto desde lo alto, *nómos* tiene, por su misma etimología, un carácter llano y común. Las *thémistes* y las *díkai* estaban *dictadas* por una autoridad superior, mientras que los *nómoi* son las leyes aceptadas por todos, y de esa aceptación, convencional pero firme, reciben su prestigio. (Es curioso que el tema de la legitimidad de las leyes no se haya suscitado en el pensamiento griego; el

Critón de Platón es muy sugerente en este respecto). La raíz *nem-* significaba «repartir», y se encuentra en *nómos,* y en términos derivados muy usuales, como *nomízo*: «admitir como válido, aceptar, juzgar» (con una acepción muy interesante en la frase *nomízein theoús,* «creer en los dioses»), *tà nómima*, «lo habitual, las costumbres», y *tò nómisma*, «la moneda» (un valor convencional por esencia), vocablos que indican algo usual y compartido. El mismo radical está en el nombre de una divinidad muy vinculada a la Justicia, la estricta Némesis, que castiga los excesos de aquellos que han traspasado los límites de lo asignado.

Un tema posterior, que discutirán algunos pensadores de la Ilustración del siglo v, como Heródoto y los sofistas, es el de la relatividad de los *nómoi,* leyes y costumbres, destacando que cada pueblo tiene usos y leyes propios. Pero ése es un problema teórico posterior, que no se presenta en la época arcaica y que no empaña el respeto a las leyes de la *pólis,* en la legislación propia.

Para la constitución de una auténtica *pólis* consideraban los antiguos necesarios tres elementos básicos: en primer lugar, un territorio propio, que solía comprender una zona urbana y una zona rústica, más extensa (la amplitud de una y otra era variable, y no afectaba a lo esencial); una cierta suficiencia económica, la *autárkeia,* que permite mantener una comunidad de población estable; y, en tercer lugar, una independencia política expresada en sus leyes propias [6]. Este último trazo, la *autonomía,* el servirse de leyes propias —*toîs autôn nómois chrésthai*— es algo previo al estar constituida en una determinada orientación política, en un régimen o *politeia* que podía luego ser más o menos democrático o aristocrático. Como dice en un famoso pasaje Demarato al rey persa, los griegos son súbditos de la Ley, y obedecen al *Nómos* de su ciudad, como los bárbaros al Rey. (El texto

---

[6] Sobre la variedad y lo esencial en la *polis,* ver el clásico estudio de Ehremberg (1960).

de Heródoto, *Historias* VII 104, es enormemente atractivo para comprender el respeto de los espartanos, y los griegos en conjunto, hacia las leyes, como símbolo de su independencia y ciudadanía; también lo es el ya citado diálogo platónico *Critón*.)

Quisiera recordar, para destacar la valoración y contenido del término, y para concluir ya este apartado, tres fragmentos de Heráclito (*circa* 530-470 a.C.):

«También es ley obedecer la decisión de uno solo» (33 DK). La glosa es obvia: también una monarquía puede ser legal; la ley está antes que una determinada constitución cívica; para un griego de la época, sin embargo, lo llamativo resulta el admitir que la ciudad podía aceptar, a esas alturas, el mando de uno solo, una vez que no existía un *basileús* y que un tirano se ponía, por su misma acción de conquistar el poder, al margen de la ley.

«Debe el pueblo combatir por la ley como por la muralla» (44 DK) subraya algo ya apuntado: la ley es baluarte de defensa del pueblo. (Cabe otra versión del mismo texto; con un matiz diverso: «combatir desde la ley como desde la muralla» *hypèr toû nómou okôsper toũ teicheos*, que subrayaría que el *demos* se alza firme sobre una y otra.)

«Los que hablan con inteligencia es preciso que se fortifiquen en lo que es común a todos, como la ciudad en la ley. Pues todas las leyes humanas se nutren de la única divina, ya que ésta domina cuanto quiere y a todas las auxilia y abarca» (114 DK). La relación que se apunta entre la razón del hombre —*lógos*— y la ley —*nómos*— de la ciudad resulta clara: tanto una como otra se fundan en *lo común*, y son, por tanto, la base de la convivencia y la racionalidad, y tienen un fundamento trascendente en el ámbito celeste [7].

[7] Ver los libros de M. Gigante y de H. Heinimann. Sobre la polémica *physis* y *nómos* volveremos más adelante.

3

Entre los tiempos de Hesíodo y los de Heráclito, es decir, en los siglos VII y VI, se han formado y consolidado las estructuras básicas de la Ciudad-estado. Esta etapa, decisiva para la consolidación de la polis como comunidad autónoma y autárquica, es una época de profundas crisis sociales y de experiencias revolucionarias, una época revuelta y creativa, en la que se operan algunos de los cambios fundamentales en la organización de ese espacio cívico, que constituye el marco ideológico e institucional al que se referirá toda la teoría política griega hasta los finales del helenismo. Es en esta etapa, que se suele denominar «arcaica» en oposición al período clásico, cuando se definen los rasgos de las ciudades, numerosas y diversas, celosas de su independencia y de talante agresivo hacia los vecinos; es la etapa colonial y agonal, según J. Burckhardt. El auge de la colonización va acompañado por la aparición y la expansión del comercio, y de profundos movimientos sociales, en los que la aristocracia tradicional se ve desplazada por miembros ascendentes de la clase inferior, enriquecidas familias y representantes de los nuevos defensores de la ciudad: los hoplitas. La realeza estaba ya en franca desaparición en muchas ciudades, o bien subsistía con claras limitaciones dentro de la nueva estructura política, como sucede, por ejemplo, en Esparta, con los dos reyes (que dirigen las guerras, pero ven muy disminuidos sus poderes en asuntos políticos en tiempos de paz). El cuadro que había pintado Homero de la Itaca de Ulises en la *Odisea,* reflejaba bien los problemas de una casa real frente a los nobles; el príncipe Telémaco no podía lograr el apoyo de la asamblea frente a los pretendientes, dispuestos a repartirse o conquistar el dominio real mediante un buen arreglo [8]. El *basileus* era ya un *primus inter pares*; pronto

[8] Para una reconstrucción histórica del marco odiseico, ver el libro de M. J. Finley, *El mundo de Odiseo,* trad. española, México, 1970.

desapareció o se integró en el grupo de nobles que se repartían el mando compartido y limitado por la constitución, que en su origen suele ser fuertemente aristocrática. Pero ese poder aristocrático es discutido y amenazado por la evolución económica y social de muchas *póleis*.

No vamos a entrar ahora en los detalles del proceso histórico al que aludimos. Señalaremos tan sólo algunos fenómenos que son del mayor interés para la consideración crítica del mismo: la significativa aparición del hoplita, la acción de los reformadores políticos, y las tiranías con su enorme influencia en el momento.

La transformación de las técnicas del combate y del armamento a mediados del siglo VII transforman no sólo el arte de la guerra, sino la imagen misma del guerrero y su puesto en el orden social. El hoplita es el combatiente de a pie, con armadura entera, pica y gran escudo, que pelea en formación cerrada, codo con codo unido a sus iguales, en una formación estricta, de falange primitiva. Es un nuevo tipo de guerrero, opuesto al antiguo jinete que pelea en solitario y arroja sus lanzas como los héroes iliádicos. Todos los ciudadanos que pueden costearse el pesado armamento del hoplita forman el cuadro solidario de esa tropa disciplinada, que defiende a la ciudad. No son ya los caballeros de la aristocracia quienes forman el núcleo del ejército, sino estos hoplitas ciudadanos, pequeños propietarios libres que, luego, harán valer en la asamblea del *demos* sus derechos.

«La democratización de la función militar —antiguo privilegio aristocrático— implica una renovación completa en la ética del guerrero. El héroe homérico, el buen conductor de carros, podía sobrevivir aún en la persona del *hippeus* (el caballero); ya no tiene mucho de común con el hoplita, este soldado-ciudadano. Lo que contaba para el primero era la proeza individual, la hazaña realizada en combate singular. En la batalla, mosaico de duelos individuales en que se enfrentaban los *prómachoi*, el valor militar se afirmaba en forma de una *aristeia*, de una superioridad enteramente personal. La audacia que

permitía al guerrero realizar aquellas acciones brillantes la encontraba en una especie de exaltación de furor bélico, la *lyssa,* a la que lo arrojaba, poniéndolo fuera de sí, el *menos,* el ardor inspirado por un dios. Pero el hoplita no conoce ya el combate singular; tiene que rechazar, si se le ofrece, la tentación de una proeza puramente individual. Es el hombre de la batalla codo a codo, de la lucha hombro a hombro. Se le ha adiestrado para guardar la fila, para marchar en orden, para lanzarse a un mismo paso con los demás contra el enemigo, para cuidar, en lo más enconado del combate, de no abandonar su puesto. La virtud guerrera no es ya fruto de la orden del *thymós* (el furor bélico); es resultado de la *sophrosyne* (la prudencia): un dominio completo de sí, una constante vigilancia para someterse a una disciplina común, la sangre fría necesaria para refrenar los impulsos instintivos que amenazan con perturbar el orden general de la formación. La falange hace del hoplita, como la ciudad del ciudadano, una unidad intercambiable, un elemento similar a todos los otros, y cuya *aristeia,* cuyo valor individual, no debe manifestarse ya nunca, sino dentro del orden impuesto por la maniobra de conjunto, la cohesión de grupo, el efecto de masa, nuevos instrumentos de victoria.» [9]

Estas líneas de J. P. Vernant subrayan con claridad lo esencial de la nueva concepción del guerrero y del combate según la táctica hoplítica. La significación de ese cambio en la conducta del guerrero tiene, como él señala, un simbolismo ético y político evidente: democratización de la guerra, sometimiento al espíritu de comunidad. Los héroes de la *Ilíada* combatían por el honor y el botín personal, si bien ya, en el lado troyano, algunos, como Héctor, peleaban por su ciudad. Ahora, en la época de los hoplitas, todos combaten por su ciudad, y Tirteo, en Esparta, proclamará que «es hermoso morir por la patria». Es este poeta espartano que redactó sus poemas a mediados del siglo VII, quien mejor representa y canta el nuevo

[9] J. P. Vernant, p. 49.

tipo de guerra, exhortando a los espartanos al sangriento choque de lanzas y escudos, con la táctica hoplítica: «Avancemos trabando muralla de cóncavos escudos, / marchando en hileras Panfilios, Hileos y Dimanes, / y blandiendo en las manos, homicidas, las lanzas...». «Hermoso es morir si uno cae en la vanguardia, como valiente guerrero que por su patria pelea.»

4

En otro de sus poemas Tirteo exponía los trazos de la constitución del gobierno de Esparta, sin aludir (al menos en el breve fragmento conservado) a Licurgo, el legislador, sino presentándolos como un consejo del oráculo délfico.

Escucharon a Febo y de Delfos trajeron a Esparta
las profecías del dios, sus palabras de cierto cumplimiento.
Así el Soberano Certero del Arco de Plata, Apolo,
el de dorada melena, les dijo en su suntuoso santuario:
«Que manden en consejo los reyes que los dioses estiman,
ellos tiene a su cargo esta amable ciudad de Esparta,
y los ancianos ilustres, y luego los hombres del pueblo,
que se pondrán de acuerdo para honestos decretos.
Que expongan de palabra lo bueno y practiquen lo justo
en todo, y que nada torcido maquinen en esta ciudad.
También al conjunto del pueblo le atañe el poder y el triunfo.»
Así en este asunto habló entonces Febo a nuestro pueblo.

El texto (frg. 3 Diehl) es muy interesante, en varios aspectos. Se ha pensado que Tirteo quiere apoyar la reforma de Licurgo presentando su esbozo político como un consejo del oráculo délfico, consultado por los espartanos y, luego, adoptado mediante la famosa *retra* o ley fundamental del legislador. El templo de Delfos tenía, en esa época de la colonización, como en la época clásica, un enorme prestigio en tales materias (aunque la ambigüedad de sus respuestas favorecía muchos manejos posteriores, y tal vez por ello también) y siempre sostuvo una

especial simpatía hacia Esparta [10]. Como se ve, la orientación de la reforma es muy clara: se intenta lograr un cierto equilibrio de poderes en la ciudad, mediante un buen acuerdo constitucional. Esa es la *eunomía* recomendada por el dios Apolo. (*Eunomía* es un buen título para el poema, al igual que otro famoso de Solón.) El hexámetro que da el nombre del dios con sus epítetos, «soberano certero del arco de plata», es homérico; la función legislativa del oráculo ya no.

No se trata tanto de una auténtica constitución mixta —como pretenden luego algunos admiradores tardíos del régimen espartano— cuanto de un reparto de poderes y un cierto equilibrio de competencias en favor de la estabilidad del gobierno y la paz interior. A los reyes —los dos herederos de ese cargo, de las dos familias tradicionales— se les reconoce su autoridad, pero deben mandar en *el consejo (boulé)* y en compañía de los ancianos (es decir, la *gerousía*, o consejo de ancianos elegidos, un senado particular) y también con los hombres del pueblo, que les responderán para los rectos decretos o leyes (el término es el dorio de *rhétra*). En la línea final se subraya que tanto la decisión final como la victoria corresponden al pueblo por entero. (*Nike* y *kartos* están encomendados a la «multitud del *demos*»).

Aunque no se menciona a Licurgo, está claro que este esbozo es el mismo de la constitución del legislador que, según señala Heródoto (I 65-66), fue ampliamente elogiado y apoyado por el oráculo délfico. Falta en este esquema la mención de los éforos, los cinco magistrados elegidos por el pueblo anualmente que ejercían un control decisivo en los asuntos de la ciudad, enfrentados a menudo a los reyes; a los reyes les compete dirigir al ejército y las actividades bélicas, pero sus poderes están recortados en asuntos políticos en la paz, ya que es el consejo de ancianos el que toma las decisiones, con la

---

[10] Cf. H. W. Parke, *Greek Oracles,* Londres, 1967 (con bibliografía).

aprobación del pueblo reunido en asamblea en última instancia.

Conocemos muy pocas constituciones de las *póleis* antiguas. La pérdida de la colección de esas constituciones llevada a cabo por Aristóteles ha sido irreparable. Tenemos tan sólo datos claros para Esparta y para Atenas. Ahora bien, mientras en Atenas hubo notables cambios, la constitución política espartana quedó fijada en esta época arcaica. La conquista de Mesenia y el sometimiento de su población como siervos de los espartanos conquistadores y ocupantes de sus tierras convirtió a Esparta en un régimen cerrado y siempre en estado de alerta militar, con un inmovilismo constitucional característico. Esparta fue una ciudad sin muros, porque el orgullo le hacía despreciar la posibilidad de un ataque extranjero, pero los espartanos vivieron siempre en estado de alerta contra los hilotas y periecos, instalados en sus dominios. Hay una ruptura entre la Esparta del siglo VII y la posterior a estas reformas y a la conquista de Mesenia. Esta ciudad de hoplitas se configura como un Estado cuyo objetivo es la estabilidad interior y la victoria en las guerras. Se repudia cualquier desarrollo del comercio y la artesanía, cualquier contacto con el exterior que aporte novedades; se prohíbe el lujo y la ostentación, los refinamientos y las actividades intelectuales; en la austera Lacedemonia se menosprecia el cultivo de las artes y las letras, que antes habían florecido. (Después de Alcmán y de Tirteo ya no hay ningún poeta de Esparta; como tampoco hay filósofos ni artistas de ese origen). El valor patriótico, cantado por Tirteo, es la *areté* por excelencia en esa ciudad donde están prohibidos el oro y la plata, cuyas monedas son de hierro y donde el ruido de las armas de guerra es continuo.

Lo que en los versos de Tirteo se llama «el conjunto del pueblo» está formado por los Espartíatas, ciudadanos de plenos derechos, que velan siempre sus armas, que poseen un lote de tierra inalienable y reciben el título de «los iguales». Ellos son, con sus familias, el *pueblo* de Esparta, rodeados de los periecos y los hilotas some-

tidos y serviciales, sin derechos de ciudadanía, totalmente marginados de la política. Una convivencia feroz con los sometidos, una desconfianza y recelo continuo respecto de los vecinos marcan con trazos sombríos la historia de esta ciudad militarizada, en la que se realiza el ideal hoplítico: avanzar contra el enemigo codo a codo. El individuo sometido a la comunidad, en un Estado como el espartano, vive alerta y austeramente, sin otra gloria que la de la victoria por las armas al servicio de la ciudad. Idealizada y admirada por tantos, la vieja Esparta es un ejemplo político en varios sentidos. Acorazada en su *eunomía* particular se mantiene reacia a los cambios históricos, inmovilizada y extenuándose en su talante guerrero. Una *polis* arcaica con una perpetua constitución que intenta rehuir a la historia, refugiándose en su austero heroísmo, tal es su imagen [11].

5

En el libro I de sus *Leyes*, el viejo Platón (que ya en la República había criticado duramente el régimen de Esparta) rechaza el ideal político de esta ciudad. Hay que decir que Platón encuentra en el tipo dorio de convivencia mucho de admirable, en contraste con la vida relajada y libertaria de la democracia ateniense, pero critica la devoción excesiva de los ciudadanos al entrenamiento militar, porque ni el valor es la virtud máxima y única, ni la victoria en las guerras es el objetivo final de la convivencia política. No es a la guerra, sino a una vida feliz en armonía y paz a lo que debe orientarse la educación cívica. No son los defectos constitucionales de la gloriosa Esparta, sino la rigidez y limitada orientación de toda la vida en una continua milicia, lo que la desaconseja como modelo político. A favor de Esparta están sus triunfos en las guerras, el ascetismo de sus hombres y mujeres, y la estabilidad de sus leyes; en su contra, la

[11] Sobre los problemas sociales de Esparta, cf. P. Oliva, *Esparta y sus problemas sociales*, trad. española, Madrid, 1985.

rigidez de sus hábitos y la limitación de sus horizontes. Atentos a formar el cuerpo de sus ciudadanos para la guerra y las competiciones atléticas, los espartanos descuidaron la cultura del espíritu y el cuidado del alma, según Platón.

En todo caso, está claro que el ideal heroico espartano se funda en esa subordinación del individuo a la ciudad. El hombre valioso en la guerra por la patria —dice Tirteo en otro poema (9 Diehl)— será recordado con honor por la ciudad, si da su vida por ella. Los otros héroes, famosos por su arrojo individual, su belleza o su riqueza, no merecen que el poeta los rememore. En otro contexto, un poeta jonio bien distinto, Jenófanes de Colofón, critica los honores ofrecidos a los vencedores en los juegos atléticos, porque sus proezas son menos útiles a la ciudad que la sabiduría de los doctos y prudentes consejeros, como el propio poeta, duro crítico de Homero [12].

Las palabras de Jenófanes son una clara protesta contra esos héroes deportivos, que siempre gozaron en Grecia de un enorme prestigio. Pero él prefiere la sabiduría a la fuerza, y piensa que también así debe hacerlo la ciudad, porque son los sabios y no los premiados atletas quienes mejoran el gobierno, la *eunomía,* y la economía de la polis. También aquí se manifiesta esa mentalidad cívica característica de la época que ve surgir a los primeros poetas líricos con su afirmación de un sentir personal muy agresivo y a los primeros filósofos con sus nuevas visiones del universo y la sociedad, enmarcados tanto unos como otros en los destinos de su ciudad.

La postura que Jenófanes adopta frente a los vencedores en los juegos es muy significativa. Basta pensar, por contraste, en que otros grandes poetas posteriores, como Píndaro o Baquílides, dedican espléndidas composiciones de encargo a exaltar las proezas de esos atletas desde una perspectiva aristocrática. El triunfo y la gloria

[12] Sobre Jenófanes crítico de Homero, cf. W. Jaeger en *The Theology of Early Greek Philosophers,* Oxford, 1967 (=1947), pp. 38 y ss.

recogida en Olimpia o Delfos, en Corinto o Nemea, repercute también en la fama de la ciudad del vencedor, que es proclamada al tiempo que se difunde el nombre del campeón. Pero Jenófanes adopta una óptica utilitaria: ¿quién es más beneficioso para la ciudad, el atleta que se lleva esos premios o el sagaz consejero que pone su *sophía* al servicio de todos sus conciudadanos, del *demos*? La rapidez de los pies o la fuerza eran atributos de los viejos héroes, de un Aquiles o un Ayante, por ejemplo; en los nuevos tiempos, los de la táctica hoplítica, su valor es mucho menor. La *sophía*, en cambio, vale siempre. Es la época de los Siete Sabios [12 bis].

Pero si por la rapidez de sus pies la victoria uno logra,
o en el pentatlon —allí en el recinto sagrado de Zeus,
junto al río de Pisa, en Olimpia—, o bien en la lucha,
o en el pugilato que causa tremendos dolores,
o en ese espantoso certamen que llaman pancracio,
muy glorioso se alza a los ojos de sus convecinos,
y puede alcanzar la famosa *proedría* en los Juegos,
y recibir alimentos a cargo del público erario,
y un presente de su ciudad, en concepto de premio.
También con sus caballos puede obtener todo eso,
sin ser tan valioso como yo. Pues mejor que la fuerza
de los caballos y los hombres es nuestra sabiduría.
Todo eso, en efecto, se juzga con mucho desorden; injusto
es preferirle al saber verdadero la fuerza corpórea.
Porque, aunque en el pueblo se halle un buen púgil,
o un campeón del pentatlon o un as de la palestra,
o alguien raudo de piernas, que es lo más apreciado
en las pruebas de fuerza que en certamen compiten,
no va por eso a tener la ciudad un buen gobierno.
Un mínimo disfrute consigue sacar la ciudad de todo eso,
de que alguno compita y triunfe en la orilla de Pisa.
Pues tal suceso no engrosará las arcas del pueblo.

Para la *eunomía* (el buen gobierno) a que alude en un verso Jenófanes de nada sirven las hazañas individuales y deportivas. Los aristócratas que, con sus cuadras de

[12 bis] Sobre su significación en su contexto histórico, cf. C. García Gual, *Los siete sabios (y tres más)*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

caballos, obtienen los premios más espléndidos (en fama, no en recompensas metálicas), son aclamados como elegidos de los dioses, y la gloria que recogen alcanza a toda su familia. Pero Jenófanes les opone un nuevo tipo de héroe cívico (que, aún, no obtiene el reconocimiento de su ciudad, a no ser en muy contados casos, como el de Licurgo o los Siete Sabios famosos): el individuo que, mediante su *sophía,* hace avanzar el bien común. Por primera vez, el intelectual se contrapone al deportista, invocando el beneficio que procura a la ciudad. También éste es un rasgo de la época. (El irónico Sócrates, llevado a juicio, reclamará ese premio que se daba a los vencedores olímpicos: que la ciudad de Atenas le mantenga en el pritaneo como a un benefactor público; ya conocemos el éxito de su petición, contrapuesta a la pena solicitada por la acusación, según la *Apología* de Platón.)

Pero un sabio tan crítico y audaz como Jenófanes no habría sido admitido, ciertamente, en la Esparta de su tiempo, a finales del siglo VI a.C.

6

Los avances hacia el nuevo orden político y económico van acompañados de trastornos sociales, de feroces tensiones y enfrentamientos entre los antiguos señores, aristócratas y oligarcas que ven su situación de privilegio amenazada por el ascenso de nuevos ciudadanos enriquecidos, que reclaman una mayor participación en los asuntos de la *pólis*. La concentración de la propiedad territorial en manos de unos pocos, el empobrecimiento de los campesinos, el comercio y la exportación que favorece a los comerciantes y a los artesanos —sobre todo a los de la cerámica y la metalurgia—, la ruina y endeudamiento de muchos frente al provecho rápido de otros, crean situaciones de grave crisis en las ciudades. En esos momentos aparecen las figuras de los tiranos, que usurpan el poder cívico con violencia para detentar la autoridad con mano firme, por encima de las leyes.

Hubo tiranos en Grecia algo antes y mucho después, pero lo que puede llamarse «la edad de las tiranías» ocupa el período que va de mediados del siglo VII a fines del VI a.C. (Cípselo de Corinto se hace con el poder hacia el 650 y los hijos de Pisístrato en Atenas son derribados en el 510.) Las circunstancias que propician las tiranías fueron, como señala Andrewes, «de carácter interno, fundadas en la opresión o la inadecuación de los aristócratas para mantener el poder. Los tiranos marcan un punto de inflexión en el desarrollo político de Grecia, en el momento en que un orden viejo se quebraba y un orden nuevo aún no se había establecido. Esto es lo que los hace interesantes como grupo, conjugado con el interés del período mismo y la calidad individual de sus figuras» [13]. La palabra *tyrannís*, de origen no griego, aparece en el poeta Arquíloco (fr. 22 Diehl) en el siglo VII; el matiz peyorativo del término «tirano» es muy posterior, del siglo V y IV.

En esta época, la actuación de los tiranos resultó muy positiva para el progreso de la *polis*: fortalecieron la autoridad única y se apoyaron en el *demos* frente a los clanes y grupos aristocráticos, activaron la expansión comercial y colonial de la ciudad, fomentaron las relaciones entre ciudades, y los cultos y fiestas populares.

Los tiranos fueron, casi siempre, individuos ambiciosos de una familia noble que se apoyaron en una tropa de mercenarios y en el demos para mantenerse en el poder, conquistado con un audaz golpe de mano. Intentaron combinar su provecho personal con el interés de la comunidad, debilitando y desmochando a los aristócratas y consolidando una autoridad personal, por encima de las leyes. Fracasaron en su empeño de transformar esa tiranía en un régimen dinástico. Quisieron ser como reyes en una época en que la monarquía ya estaba abolida, y su poder fue un tanto despótico, pero benévolo hacia el pueblo. Sólo más tarde el odio de los aristócratas y la

---

13 A. Andrewes, *The Greek Tyrants*, Londres, 1956, p. 8.

degeneración de sus epígonos transformó al tirano en un monstruo enemigo de la libertad.

Hubo tiranos en algunas de las ciudades más prósperas de Jonia, del Peloponeso y de la Magna Grecia. Fidón de Argos es un ejemplo muy temprano; Trasibulo en Mileto, Damóteles en Samos, Mírsilo en Mitilene, Clístenes en Sición, Cípselo y su hijo Periandro en Corinto, Fálaris de Agrigento (famoso por su crueldad), Polícrates de Samos, Lígadmis de Naxos, y, ya en la segunda mitad del siglo VI, Pisístrato de Atenas, son los representantes más destacados de la serie; hombres audaces y de notable prestigio en sus tiempos. Así, por ejemplo, Periandro fue el gobernante más poderoso hacia el 600 a.C. Fomentó las artes y el comercio, prohibió la compra de esclavos y favoreció el trabajo y la artesanía, haciendo de Corinto una ciudad próspera como ninguna. Pisístrato, en época posterior, quiso también realzar el esplendor de Atenas, mediante un programa ambicioso de construcciones públicas y fomentando las fiestas populares, como los festivales dramáticos y el culto a Dioniso. Ya Clístenes de Sición había tratado de recortar los cultos privados a los héroes, y llegó a prohibir los recitados de Homero, en contra de los aristócratas locales.

Aquí nos interesa menos estudiar las aportaciones históricas de estas figuras que destacar su significación en la evolución política de esta época, como personajes muchas veces de transición entre un gobierno oligárquico y aristocrático y una cierta democracia. El tirano es un personaje que será evocado en todas las teorías políticas helénicas, una figura típica que obsesionará a pensadores y servirá también a la reflexión en la escena trágica. Edipo y Creonte serán presentados como tiranos, no como reyes; en la tragedia, el tirano enfrentado a la ciudad cobra un perfil ideológico singular [14].

La conveniencia de un poder autoritario fuerte para imponerse sobre facciones enfrentadas y facilitar la gestión económica y una cierta estabilidad hizo que en algún

---

[14] D. Lanza, *Il tiranno e il suo publico*, Turín, 1977.

momento, a falta de un tirano auténtico, una ciudad eligiera un «árbitro» de la situación, al que colocaron con poderes especiales por encima de las instituciones. Esta curiosa magistratura, ocasional y elegida por un cierto tiempo, recibe el nombre de *aisymnétes*. El ejemplo más conocido es el de Pítaco en Mitilene. La condición de *aisymnétes* —que Aristóteles califica de «tiranía electiva» (*Pol.* 1285a)— está muy próxima a la del tirano; la diferencia básica es que el tirano se impone como autócrata mediante un golpe violento, y es de por vida.

Otras veces los tiranos son jefes militares, que aprovechan su dominio de un ejército y una situación determinada para elevarse al trono, como sucedió en Sicilia. Hipócrates de Gela y su hijo Gelón —que derrotó a los cartagineses en 480— fueron caudillos militares de este tipo; como, más tarde, Dionisio I y su hijo Dionisio II, en Siracusa, con los que tuvo tratos Platón. Ya estos últimos ofrecen la imagen del tirano en la etapa de decadencia, que no se opone a los oligarcas en favor del *demos* y la unidad cívica, sino que restringe la libertad para regir la política a su capricho, rodeado de una corte ocasional.

7

Solón de Atenas fue posterior a Tirteo en una generación. Fue legislador y poeta, e introdujo sus reformas en la constitución ateniense siendo arconte en 594-593 a.C. Rehusó la tentación de la tiranía y se presentó como un auténtico mediador entre las facciones enfrentadas en una lucha económica que amenazaba escindir a la ciudad. De un lado estaban los ricos propietarios, a los que el hartazgo de riquezas llevaba a la desmesura; de otro, muchos ciudadanos pobres, empujados por sus deudas a la esclavitud y al destierro. Entre unos y otros se alza la figura del legislador que ofrece un camino para la *eunomía* buscando un medio justo para contener las ambiciones de los unos y las ansias revolucionarias de los otros.

Las reformas de Solón tienen un espíritu muy claro: aliviar la situación desesperada de los más pobres, contener el ánimo de revancha del *demos*, y ofrecer a los más poderosos y a los más numerosos un puesto en el gobierno equilibrado de la *polis*. De un lado, Solón prohíbe la esclavitud por deudas y restituye a los campesinos endeudados de por vida sus tierras (mediante la *seisáchtheia,* o «remoción de cargas»), acaba con la dura presión sobre los *hectémoroi* (condenados a pagar un sexto o cinco sextas partes de su cosecha al señor de las tierras que ellos cultivan), da una amnistía para el regreso de los exiliados, y ofrece un marco legal claro para las reclamaciones de los maltratados por un poderoso, que pueden presentar sus demandas ante un tribunal popular, en caso de agravio o injuria. Pero a la vez distribuye la población en cuatro clases censitarias, según los ingresos y no según los orígenes nobles o plebeyos de los ciudadanos. Las cuatro clases son las de: los *pentacosiomédimnoi* (con quinientas medidas de trigo o más de renta), los *hippeîs* (los «caballeros», más de trescientas), los *zeugitai* (poseedores de una yunta de bueyes, al menos), y los *thetes* (menos de doscientas medidas de grano). Las altas magistraturas quedan reservadas a las dos primeras clases; los *zeugitai* son soldados hoplitas, que pueden costearse su armamento, los *thetes,* ciudadanos que viven a jornal, de sus manos o de un pequeño campo, forman la infantería ligera o militan en la marina de guerra. Los *hippeîs* son, como siempre, la caballería. Pero lo mismo que en el ejército cada clase tiene asignado su lugar, así en las magistraturas y cargos de la ciudad se busca un acuerdo: los de las clases adineradas conservan privilegios y puestos de mando, pero el *demos* no está desprotegido ante los abusos de los más poderosos. Solón ha liberado a los más pobres y les ha devuelto su dignidad y unos medios de vida; por otro lado, ha distinguido, dentro de los ciudadanos nobles, a quienes son los más ricos —esos *pentacosiomédimnoi* que representan la innovación más destacada de su censo, ya que las otras tres clases ya existían antes— de los otros ricos (de menor

poderío económico), fundando el censo no en la nobleza de sangre o en alianzas familiares, sino en la economía. El consejo del Areópago, formado por miembros de la aristocracia, mantuvo su prestigio y su poder; pero la asamblea del *demos*, la *ecclesía*, contrabalanceaba su peso para las grandes decisiones, aunque atendiendo a las propuestas de un Consejo de cuatrocientos ciudadanos.

Solón era un partidario del equilibrio y de colocar el poder en el medio, evitando los abusos y ansias excesivas de los extremos. En sus leyes intentó contentar a unos y otros. No lo logró del todo, pues tanto los aristócratas como los demócratas pretendían más, y dejó abierto el camino para posteriores reformas en sentido democrático del tirano Pisístrato y de los demócratas como Clístenes. Su actuación, sin embargo, resultó providencial para el futuro de Atenas, y Solón fue reconocido siempre como un legislador justo y ecuánime, bien elogiado por Aristóteles, que pudo ver en él un precursor de sus teorías sobre las ventajas del término medio y la clase media.

No queremos entrar en los detalles de la actuación de Solón como *nomothétes*, que están bien atendidos en los libros de historia, sino detenernos en subrayar su idea de la convivencia ciudadana en un marco legal firme y justo. Las ideas de Solón están expresadas en sus poemas, con palabras solemnes y claras. Pensador, poeta y legislador a la par, Solón figuró en todas las listas de los Siete Sabios.

Junto a la abolición de las deudas y la reforma de la constitución, se ocupó Solón de la reforma de la moneda y del sistema de pesas y medidas, así como de fomentar el trabajo de los artesanos. También esto encaja en su programa de formar una ciudad más solidaria y más próspera y moderna. Orientó la polis hacia un régimen timocrático en que cada estamento tenía un cometido y estaba protegido de los otros.

Su legislación substituyó a las leyes de Dracón, mucho más duras, que sólo quedaron vigentes para los delitos de sangre, juzgados por el Areópago, mientras que muchos otros delitos quedaban a la atención del tribunal

popular (la Heliea). Como señala H. Bengtson[15]: «Dos ideas fundamentales destacan en las leyes de Solón: el intento de favorecer la emancipación del individuo del marco de la familia estableciéndolo en la unidad superior del Estado, y la aspiración de fomentar el comercio y la industria. La primera idea se manifiesta en la determinación de la libertad del ciudadano sin hijos para hacer testamento. De una trascendencia mayor aún para toda la posteridad fue la introducción de la acusación popular; cualquier persona, no sólo los miembros del linaje, podía ahora elevar acusación pública si era de la opinión de que se le hacía injusticia a alguien. En tanto que Solón prohibió la exportación de todos los otros productos del suelo, permitió, sin embargo, la exportación de aceite; hacía así frente a las necesidades de la economía ática. El grano era escaso, tenía que ser en parte importado, en tanto que el aceite del Atica, y junto con él los vasos áticos, conquistaban progresivamente mercados. La disposición de que nadie en la vejez pudiera exigir subvención de sus hijos si no les había hecho aprender un oficio, así como los esfuerzos de Solón por atraer hacia Atenas a artesanos extranjeros subrayan la creciente importancia del trabajo artesano en Atenas en el paso del siglo VII al VI. Según parece, el legislador siguió aquí iniciativas de Jonia, con mucho el territorio más desarrollado del mundo antiguo.»

Solón no es un pensador de gran originalidad; sus ideales éticos están en una línea tradicional. Pero es un pensador de ideas claras y muy consecuente con firmes creencias en una justicia social basada en el equilibrio de poderes y en la contención del exceso. El hartazgo *(kóros)* produce abuso *(hybris)* y ese desenfreno lleva a la violencia y al mal gobierno, a la discordia y las luchas civiles. La solución contra ello está en la *eunomía,* que es un producto de la sensatez y la templanza (esa *sophrosyne,* que es una virtud capital en el pensamiento clásico, y que entonces recomendaba el oráculo de Delfos).

[15] H. Bengtson, p. 82.

«Como poeta y moralista, Solón vuelve a Hesíodo y recoge la idea de Justicia divina que él liga a la Eunomía. Comparte con Hesíodo la creencia en un Zeus Justo que castiga la violencia y los ultrajes, y considera a los humanos como responsables de sus pecados. El orden no puede ser asegurado más que si cada uno admite que el camino recto es el de la justicia, no el del abuso, *díke* y no *hybris*. Todos deben unirse contra los elementos del desorden, que se encuentran en lo alto y en lo bajo de la escala social. No son ya las *sentencias torcidas* de los *Trabajos y Días*, sino los descontentos quienes no desean que la ciudad funcione. La primera exigencia de lo que desde ahora es lícito llamar Estado es que todos sus miembros puedan creer y estar convencidos de su necesidad» (T. A. Sinclair)[16]. Solón está por encima de las facciones; es un verdadero «hombre de Estado» en una época de feroz agitación y de contrastes económicos violentos. Pero tal vez ningún comentario sea tan preciso para apreciar su grandeza moral como sus propios versos. [Omito aquí el largo poema, titulado *A las musas* que expone su ideal personal de vida y fortuna.]

De los fragmentos conservados quiero citar por extenso los que representan mejor su concepción política y la reflexión sobre su actuación, criticada, como era de esperar, por muchos de sus contemporáneos. Son los fragmentos 3, 5, y 24 Diehl. El primero de ellos suele citarse con el título de *Eunomía,* y recoge de modo muy franco la tesis tradicional de que son las propias locuras de los hombres y no la voluntad de los dioses lo que lleva a la ciudad al desastre. El tema está ya al comienzo de la *Odisea* y en Hesíodo, pero en su elegía recibe ahora un acento mucho más impresionante.

Eunomía

No va a perecer jamás nuestra ciudad por designio
de Zeus ni a instancias de los dioses felices.
Tan magnífica es Palas Atenea nuestra protectora,

---

[16] T. A. Sinclair, p. 29.

hija del más fuerte, que extiende sus manos sobre ella.
Pero sus propios ciudadanos, con actos de locura,
quieren destruir esta gran ciudad por buscar sus provechos,
y la injusta codicia de los jefes del pueblo, a los que aguardan
numerosos dolores que sufrir por sus grandes abusos.
Porque no saben dominar el hartazgo ni orden poner
a sus actuales triunfos en una fiesta de paz.
... Se hacen ricos cediendo a manejos injustos.
... ni de los tesoros sagrados ni de los bienes públicos
se abstienen en sus hurtos, cada uno por un lado al pillaje,
ni siquiera respetan los augustos cimientos de Dike,
quien, silenciosa, conoce lo presente y el pasado,
y al cabo del tiempo en cualquier forma viene a vengarse.
Entonces alcanza a toda la ciudad esa herida inevitable,
y pronto la arrastra a una pésima esclavitud,
que despierta la lucha civil y la guerra dormida,
lo que arruina de muchos la amable juventud.
Porque no tarda en agostarse una espléndida ciudad
formada de enemigos, en bandas que sólo los malos aprecian.
Mientras esos malos van rodando en el pueblo, hay muchos
de los pobres que emigran a tierra extranjera,
vendidos y encadenados con crueles argollas y lazos.
... Así la pública desgracia invade el hogar de cada uno,
y las puertas del atrio no logran entonces frenarla,
sino que salta el muro del patio y encuentra siempre
incluso a quien se esconde huyendo en el cuarto más remoto.
Mi corazón me impulsa a enseñarles a los atenienses esto:
que muchísimas desdichas procura a la ciudad el mal gobierno,
y que el bueno lo deja todo en buen orden y equilibrio,
y a menudo apresa a los injustos con cepos y grillos;
alisa asperezas, detiene el exceso, y borra el abuso,
y agosta los brotes de un progresivo desastre,
endereza sentencias torcidas, suaviza los actos soberbios,
y hace que cesen los ánimos de discordia civil,
y calma la ira de la funesta disputa; y con Buen Gobierno
todos los asuntos humanos son rectos y ecuánimes.

De un lado están los ricos insaciables que quisieran acumular fortuna y poder sin término; del otro, los que ansiaban el saqueo y una excesiva igualdad. A unos y otros quiso contener Solón enhiesto entre ambos grupos:

(5 D)

Al pueblo le di toda la parte que le era debida,
sin privarle de honor ni exagerar en su estima.
Y de los que tenían el poder y destacaban por ricos,
también de éstos me cuidé que no sufrieran afrenta.
Me alcé enarbolando mi escudo entre unos y otros
y no les dejé vencer a ninguno injustamente.
... Como mejor sigue el pueblo a sus jefes es cuando
no va ni demasiado suelto ni se siente forzado.
Pues el hartazgo engendra el abuso, cuando una gran prosperidad
acompaña a hombres cuya mente no está equilibrada.
... En asuntos tan grandes es difícil contentarles a todos.

Ciertamente es imposible contentar a bandos opuestos en los asuntos capitales; pero Solón se enorgullece de haber sabido resistir a las presiones: «Ni la tiranía me atrae / para hacer cualquier cosa con violencia, / ni que en la tierra fértil de la patria igual lote tengan los malos y los buenos.»

(24 D)

Y yo ¿por qué me retiré antes de conseguir
aquello a lo que había convocado al pueblo?
De eso podría atestiguar en el juicio del tiempo
la madre suprema de los dioses olímpicos
muy bien, la negra Tierra, a la que entonces
yo le arranqué los mojones hincados por doquier.
Antes era esclava, y ahora es libre.
Y reconduje a Atenas, que por patria les dieron
los dioses, a muchos ya vendidos, uno justa
y otro injustamente, y a otros exiliados
por urgente pobreza que ya no hablaban
la lengua del Atica, de tanto andar errantes.
Y a otros que aquí mismo infame esclavitud
ya sufrían, temerosos siempre de sus amos,
los hice libres. Eso con mi autoridad,
combinando la fuerza y la justicia,
lo realicé, y llevé a cabo lo que prometí.
Leyes a un tiempo para el rico y el pobre,
encajando a cada uno una recta sentencia,
escribí. Si otro, en mi lugar, tiene la vara,
un tipo malévolo y codicioso de bienes,

no hubiera contenido al pueblo. Si yo decido
un día lo que a los unos les gustaba entonces,
y al otro lo que planeaban sus contrarios,
esta ciudad habría quedado viuda de muchos hombres.
Frente a eso, sacando vigor de todos lados
me revolví como un lobo acosado por perros.

El legislador se defiende de las críticas parciales; él ha sabido evitar la guerra civil; ha liberado al pueblo y lo ha contenido. No llevó a cabo un nuevo reparto de tierras, como seguramente deseaban los más exaltados partidarios del demos. No le parecía bien, nos dice, que tuvieran igual porción de tierras los «buenos» y los «malos» [17]. (Ambos términos tienen un claro sentido económico y social; los «buenos» son los ricos; los «malos» la gente más pobre, como en los versos de su contemporáneo Teognis de Mégara.) Pero liberó el suelo ático de los mojones que marcaban que sobre la tierra pesaba una hipoteca terrible, y a muchos atenienses les devolvió su libertad y una ciudadanía honrada.

Frente a la riqueza nueva, la que se obtiene del comercio y de los negocios rápidos, unida al uso de la moneda, la posición de Solón obedece al mismo esquema de sensatez: «Riquezas deseo tener, mas adquirirlas de modo injusto / no quiero. Pues siempre llega luego la justicia.» No es la antigua y noble prosperidad *(ólbos)* ni la riqueza tradicional *(ploûtos),* sino el dinero unido a las ganancias aventuradas lo que el aristócrata Solón rechaza. Aunque, como hemos señalado, aún en su lenguaje los buenos son los ricos y los malos los desposeídos (según la antigua concepción de que la virtud o excelencia va acompañada del éxito y la prosperidad que otorgan los dioses), ya es muy consciente de que en la realidad eso anda a menudo trastocado:

«Muchos malos son ricos y hay buenos muy pobres;
pero nosotros no vamos a cambiarles la riqueza
por nuestra virtud, porque ésta está firme siempre
y los dineros, en cambio, los posee uno ahora y luego otro.»

---

[17] Cf. el libro de V. Ehremberg *From Solon to Socrates,* Londres, 1968, pp. 54 y ss.

La virtud —*areté*— por antonomasia es, para él, la justicia. La lección de su actuación moral y cívica nos hace ver que para mantenerse entre unos y otros es precisa también la valentía. Mientras otros intentaban medrar, yendo por senderos tortuosos, «tras las huellas del zorro», como dice en otro verso, Solón supo defender su reforma valerosamente, «como un lobo acosado por los perros».

«Hay poco consenso entre los historiadores respecto a la intención de las reformas de Solón, sobre si fueron los actos de un demócrata que intentaba minar el poder de la aristocracia y fortalecer al demos, las concesiones de un aristócrata pragmático que ofrecía algo al demos con vistas a conservar la paz y salvar lo que podía del poder aristocrático en una época de inquietud y rebelión social, o sencillamente el mediador desinteresado que Solón mismo declaraba ser. Cualesquiera que puedan haber sido las intenciones de Solón, sin embargo, las consecuencias de sus acciones están más fácilmente determinadas; y está claro que, tanto si fue motivado por convicción democrática o por un aristocrático pragmatismo, el demos era la fuerza conductora que impulsaba sus acciones y que dio a sus reformas su particular carácter y dirección. El efecto general de sus reformas básicas fue el de fortalecer la posición del demos al elevar el *status* del *ciudadano individual* y, correlativamente, el *status* de la *comunidad cívica*, a expensas de las asociaciones tradicionales de nacimiento, sangre y herencia que habían devenido a partir de sus orígenes tribales los pilares de la autoridad aristocrática.» Lo que E. M. Meiksins y N. Wood subrayan[18] es lo esencial en la posición de Solón vista a cierta distancia: dejando a un lado sus intenciones, su reforma es un hito decisivo en el tránsito hacia la democracia. Al debilitar jurídicamente las estructuras del poder aristocrático, Solón confirma la vía institucional por la que avanza el demos. Luego el tirano Pisístrato, y más tarde el demócrata Clístenes, con su reforma demo-

[18] E. Meiksins Wood y N. Wood, *o. c.*, pp. 21 y ss.

gráfica, sustituyendo la antigua división en fratrías por la de los nuevos demos de base meramente local, darán otros pasos decisivos para la consolidación de una comunidad cívica igualitaria, donde los instrumentos de poder están controlados por la asamblea del pueblo.

2. La democracia ateniense y su ideología

1

Cuenta Heródoto en sus *Historias*, libro III, capítulos 80-83 [19], un sorprendente diálogo de tres nobles persas acerca del mejor régimen de gobierno. Los discursos de Otanes, Megabizo y Darío sobre el tema, como ya advierte el sagaz historiador, «les resultarán increíbles a muchos griegos», pero él asegura que fueron reales.

Otanes, el primero en tomar la palabra, se declara partidario de que ningún hombre llegue a tener el poder absoluto de un monarca (sea rey o tirano). Incluso al mejor hombre el exceso de prosperidad le lleva a la soberbia y al recelo frente a todos los demás. Pronto la envidia y la soberbia le hacen mostrarse despótico y cruel: «altera las costumbres ancestrales, fuerza a las mujeres y mata a la gente sin someterla a juicio previo». Prefiere el gobierno del pueblo: «El gobierno del pueblo tiene, de entrada, el nombre más hermoso del mundo: *isonomía* (igualdad ante la ley), y, por otra parte, no incurre en ninguno de los desafueros que comete el monarca: las magistraturas se desempeñan por sorteo, cada uno rinde cuentas de su cargo y todas las deliberaciones se someten a la comunidad. Por consiguiente, soy de la opinión de que, por nuestra parte, renunciemos a la monarquía exaltando al pueblo al poder, pues en la colectividad reside todo.»

---

[19] Para las citas utilizo la excelente traducción de C. Schrader, *Heródoto, Historia, libros III-IV,* Madrid, 1979.

Le contesta Megabizo, valedor de la tesis oligárquica. Su discurso es breve y claro. Podemos darlo entero:

«Hago mías las palabras de Otanes sobre abolir la tiranía; ahora bien, sus pretensiones de conceder el poder al pueblo no han dado con la solución más idónea, pues no hay nada más necio e insolente que una muchedumbre inepta. Y a fe que es del todo punto intolerable que quienes han escapado a la insolencia de un tirano vayan a caer en la insolencia de un vulgo desenfrenado. Pues mientras aquél, si hace algo, lo hace con conocimiento de causa, el vulgo ni siquiera posee capacidad de comprensión. En efecto, ¿cómo podría comprender las cosas quien no ha recibido instrucción, quien, de suyo, no ha visto nada bueno y quien, semejante a un río torrencial, desbarata sin sentido las empresas que acomete? Por lo tanto, que adopten un régimen democrático quienes abriguen malquerencia para con los persas; nosotros, en cambio, elijamos a un grupo de personas de la mejor valía y otorguémosles el poder; pues, sin lugar a dudas, entre ellos también nos contaremos nosotros y, además, cabe suponer que de las personas de más valía partan las más valiosas decisiones.»

Finalmente, toma la palabra Darío; tercer discurso. Acepta las críticas de Megabizo contra el pueblo, ignorante y torpe. Pero ve defectos graves a una oligarquía: pronto los gobernantes se enfrentan y se enemistan, y sus odios concluyen en asesinatos y facciones, hasta que se impone el más fuerte, como monarca. Lo que demuestra que la monarquía es el mejor régimen. También el gobierno del pueblo deriva en libertinaje y confusión hasta que se alza un individuo superior, admirado por todos, que es proclamado monarca. La libertad rescatada por los persas, en la que es posible el diálogo, es también producto de un solo gran jefe: el antiguo Ciro. Por tanto, Darío propone continuar con la monarquía, sin derogar las «normas de los antepasados», es decir, los *nómoi* persas.

Triunfó la opinión de Darío, y Darío fue elegido rey.

No sabemos cómo se le ocurrió a Heródoto incluir este diálogo en ese contexto histórico persa. Como señala en una atinada nota C. Schrader: «Es indudable que el debate no es histórico, pues en el año 521 a.C., y en Persia, no existían las condiciones que, por experiencia política, posibilitaran unas argumentaciones semejantes. El pasaje, por otra parte, presenta un cuño marcadamente helénico y pueden establecerse relaciones entre pasajes de los tres discursos y pasajes de varios escritores, más o menos contemporáneos de Heródoto: una discusión planteada en los términos que esgrimen los interlocutores sólo pudo haberse producido cuando el desarrollo constitucional había dado forma a los tres tipos de gobierno en discusión: democracia, oligarquía y monarquía, y esto no ocurrió —y en Grecia— hasta mediado del siglo V a.C.» [20].

El interés de este diálogo es doble, como apunta Mossé [21], pues demuestra que se ha constituido ya una ciencia política en torno a la cuestión capital de cuál es el mejor gobierno, la *politeia* óptima, y cómo se expresaban los griegos al respecto de las ventajas y desventajas de los tres regímenes considerados fundamentales. ¿Cuál es el mejor tipo de constitución? ¿Qué *politeia* puede dar mejores leyes a la *polis* como conjunto de los ciudadanos? La palabra que Otanes ensalza, la *isonomía,* es un lema de la democracia en Atenas (equivale a «democracia», pero es más antigua). Tanto el pueblo como el tirano pueden incurrir en *hybris,* cada uno a su manera, recuerda Megabizo; ambos son brutales y descontrolados. Por eso, prefiere un gobierno de los mejores, los *áristoi*; los aristócratas saben las mejores decisiones *(árista bouleúmata).* Las críticas que Megabizo hace, estaban en boca de algunos conservadores atenienses (como el llamado el Viejo Oligarca, que redactó una *Constitución de los atenienses*), al resaltar la ignorancia y audacia del vulgo.

[20] *O. c.*, p. 158.
[21] Mossé, p. 17.

Darío apoya su defensa de la monarquía en que es más eficaz, ya que, tras las perturbaciones inevitables, los otros regímenes desembocan en ella, y en su carácter tradicional en Persia.

Heródoto no parece tomar partido, recoge las ideas que estaban en el ambiente ilustrado de Atenas, donde los sofistas habían enseñado retórica y arte político con ejemplos como esta discusión sobre las constituciones. Volveremos a encontrar ese tema en Platón y Aristóteles, aunque en ellos cada *politeia* se desdobla en una forma correcta y otra degenerada, dando lugar así a seis formas políticas, que pueden derivar de unas a otras, en un cambio o ciclo de *politeiai,* que es también un reflejo de la experiencia política helénica [22]. Heródoto había conocido, en sus viajes, gobiernos de diverso tipo y expone la conversación con un talante muy civilizado. Es interesante la alusión —en boca de Darío— como «libertador de los persas» a ese Ciro que algunos escritores griegos, como Antístenes y Jenofonte, idealizarán como el monarca ejemplar.

2

Cuando Heródoto redactaba sus *Historias,* Atenas tenía ese régimen político que podía presentarse bajo el nombre que Otanes califica como «el más hermoso de todos»: la *isonomía.* (El término griego *demokratía,* que ya Heródoto utiliza un par de veces, define menos la constitución ática que esa referencia básica a la «igualdad ante la ley», gran *slogan* en lugar de la *eunomía,* «el buen gobierno», un término preferido por los aristócratas.) Tras la tiranía de Pisístrato y las reformas de Clístenes,

[22] Sobre el tema del paso de un régimen político a otro, por un cambio de *politeia,* volveremos luego. El libro clásico sobre esto es el de H. Ryffel, *Metabole Politeion. Der Wandel der Staatsverfassungen,* Berna, 1949 (reimp. Nueva York, 1973). Es posible que Heródoto haya tomado esta discusión, trasladándola al ámbito persa, de una obra perdida de Protágoras: sus *Antilogíai,* o *Discursos contrapuestos.*

la democracia se había establecido sobre una base inconmovible. La victoria sobre los Persas —primero en Maratón en 490, y luego en Salamina en 480 a.C.— mostraba que los mismos dioses apoyaban la bondad del sistema del gobierno popular. Esquilo, que también creía, como Hesíodo y Solón, en las bendiciones de la justicia en la ciudad, había dado en los *Persas*, la tragedia representada en 472, una versión inolvidable de la contraposición entre el inmenso poderío de la armada de Jerjes y la valentía y el patriotismo de los griegos acaudillados por Atenas [23].

Temístocles supo aprovechar la victoria en beneficio de su ciudad, Efialtes recortó audazmente los poderes de los eupátridas, y Pericles supo afianzar la participación popular en las magistraturas al retribuir la asistencia a los tribunales y la asamblea con una cantidad fija, a costa de las arcas públicas. (Una medida que los aristócratas consideraron demagógica, pero que, de hecho, posibilitó a los más pobres una asidua asistencia a tales tareas.) [24] Los principios de «igualdad de derechos» e «igualdad de palabra», *isonomía* e *isegoría*, definían esa constitución cívica donde el *demos* ejercía la soberanía a través de la Asamblea popular y el Consejo elegido por sorteo. La

---

[23] A propósito de Heródoto y en relación con esta obra de Esquilo, quiero suscribir unas palabras de T. A. Sinclair, cuando dice: «Su obra (la de Heródoto), junto con los *Persas* de Esquilo, sería una introducción mejor al pensamiento político griego que la *República* de Platón... Su historia es un relato de la oposición entre el Este y el Oeste, cuyo punto culminante fue, en 478, la liberación de Grecia y del Egeo de la amenaza persa. Se remonta a los tiempos del mito, y, de una manera suelta, nos habla de las antítesis, de los pares de opuestos, como los de Bárbaro y Griego, *hybris* y *soprosŷne*, esclavo y libre, tiranía y libertad. Emplea algunos términos con negligencia, pero su palabra favorita para igualdad es *isegoríe*, «igualdad de palabra». Toda restricción a la palabra libre era sentida tanto por Heródoto que utiliza el término como equivalente a «ausencia de tiranía» (V 78). Para él la libertad de palabra es la primera cosa necesaria en un estado» (Sinclair, p. 45).

[24] Cf. Aristóteles, *Constitución de los Atenienses*, 27, 3-4, y M. I. Finley (1980), pp. 154 y ss.

Ecclesía y la *Boulé* tomaban las decisiones sobre todos los asuntos de capital importancia, y el tribunal popular de la *Heliaia* juzgaba las causas de todo tipo. La *hybris* del tirano y las rencillas y odios de los oligarcas habían sido superados, al menos según los demócratas, en la solidaridad de esta *politeia*.

La teoría política de la democracia ateniense no se encuentra formulada y recogida en ningún texto fundamental. La ideología básica de esta constitución popular —que fue perfilándose en sucesivas reformas— fue el resultado de un proceso histórico que podemos recomponer bien; igualdad ante la ley, libertad de palabra, participación directa en el gobierno, tribunales populares, etcétera, existieron como manifestación de la confianza y la solidaridad del pueblo en esas instituciones que, bajo la guía de políticos democráticos (aunque todos los políticos importantes de Atenas, hasta después de Pericles, pertenecían por su origen a familias de la aristocracia), la ciudad había conquistado. La democracia ateniense funcionaba sin una declaración expresa de sus principios fundamentales, aunque pueden encontrarse algunos textos en los que se ensalzan sus logros, como en el famoso discurso que Tucídides pone en boca de Pericles, al comienzo de la guerra del Peloponeso, en el libro II de su *Historia*. Allí Pericles entona un verdadero himno a la grandeza espiritual de la Atenas democrática, ejemplo cívico para toda Grecia.

Como subraya M. I. Finley: «Los mismos helenos no desarrollaron una teoría de la democracia. Existían conceptos, máximas, generalidades; mas todo eso no constituye una teoría sistemática. Los filósofos (F. piensa en Platón especialmente) atacaron la democracia; los demócratas profesionales les replicaban ignorándolos, o sea, prosiguiendo su trabajo del gobierno y la política de una manera democrática, pero sin escribir tratados sobre el tema.» Finley apunta que una excepción al respecto fue el sofista Protágoras, quien elaboró una teoría que conocemos por el resumen que Platón nos da en el diálogo de su nombre. «La esencia de tal teoría, en la medida

en que podemos juzgar por la evidencia platónica, es que todos los hombres poseen la *politikè téchne* —una concepción ésta reminiscente de la *Declaración de Independencia* de los Estados Unidos—, de la cual se sigue la conclusión a todos los ciudadanos.»[25]

Hay, pues, en la literatura de la época clásica *alusiones* a esos principios fundamentales de la democracia (junto al discurso de Pericles podríamos recordar algunos otros pasajes en autores trágicos, o en el tardío Isócrates), no una declaración programática ni una exposición sistemática de sus bases ideológicas. Los atenienses no lo necesitaron. Pero es cierto que podemos detectar en la teoría atribuida al sofista Protágoras (un hombre unido a la política de Pericles, aunque como extranjero no participara de la condición cívica requerida para actuar en política en Atenas) la justificación de esa práctica democrática. El ilustrado sofista había escrito un tratado *Acerca del régimen político (Perì politeías)* que tal vez sea el mismo o tal vez otro del conocido bajo el título de *Acerca de la constitución original (Perì tês en archêi katastáseos),* del que Platón toma las líneas maestras del relato sobre el mito de Prometeo y los orígenes de la democracia. Lo que en él se viene a decir, tomando como punto de partida el famoso mito, es que frente al progreso en las técnicas, que se debe en gran parte a la división especializada del trabajo y a conocimientos especiales, hay en todos los hombres una capacidad para la actación moral y política, y por eso todos tienen derecho a opinar en esos asuntos. A diferencia del dominio de las técnicas, que es muy desigual entre los humanos, Zeus dio órdenes a Hermes de repartirles a todos el sentido de lo decente y lo justo, *aidós* y *díke,* para que pudieran existir las ciudades basadas en una convivencia civilizada. Al progreso material y técnico se contrapone el progreso moral, basado en esa disposición humana universal, que permite que existan «el orden en las ciudades y vínculos

---

25 Finley, pp. 37-38.

propulsores de la amistad» [26]. Sin esa base humana universal tanto lo uno (*kósmoi* = acuerdos para el orden y la armonía) como lo otro (*desmoí philías* = ataduras de amistad, o de «solidaridad», como prefiere algún traductor) sería imposible. De ahí la igualdad legal y el derecho de todos los ciudadanos a opinar en materia política, así como la base sobre la que se funda la *téchne politiké,* que todos poseen, en cierta medida.

El sofista había recurrido a un relato de forma mítica para su exposición y explicación. Con esta alegoría —bien traducida luego a términos de razonamiento— justificaba la praxis habitual de Atenas, donde cualquier ciudadano podía levantarse y solicitar la palabra en la Asamblea para dar su opinión y pedir una decisión política sobre cualquier tema de carácter general; no se requerían saberes técnicos ni diplomas o títulos especiales para esa intervención. (Sócrates como Platón, y tal vez otros reaccionarios de su tiempo, estaban en contra de tal sistema; pensando que el pueblo era ignorante y precipitado habrían preferido que la política estuviera en manos de profesionales más o menos filósofos y técnicos.) Protágoras participó en la empresa dirigida por Atenas de fundar una colonia en Turios, en el sur de Italia (adonde viajó también Heródoto), y se encargó de la redacción de las leyes para esa ciudad, un experimento de la Ilustración que nos gustaría conocer mejor. Introdujo una novedad: educación libre y gratuita para todos los ciudadanos, incluyendo en ella el aprendizaje de la lectura y escritura. (Esa parte de la educación era asunto enteramente privado en Atenas.)

En el mismo texto del *Protágoras,* el sofista subraya una idea muy importante: la convivencia en la ciudad (y pensemos en la brillantez cultural de la Atenas del tiempo de Pericles) es de por sí la base de la educación para la democracia y para la moral. La convivencia bajo las

---

[26] Platón, *Protágoras,* 322c. He analizado el tratamiento del mito prometeico por Protágoras en C. G. G., *Prometeo: Mito y tragedia,* Madrid, 1981, contraponiendo esa versión con las de Hesíodo y Esquilo.

leyes, el constante ejemplo del funcionamiento de las instituciones, el espectáculo de la vida cotidiana en un ambiente civilizado, complementa así ese carácter natural del hombre que le lleva a «participar de la justicia y de la restante ciencia política» (323). Los atenienses hacen bien al suponer que todos los ciudadanos cuentan con una base para su *areté,* su virtud, en ese campo. Naturalmente la instrucción puede mejorarse con el estudio y la enseñanza de la retórica y otros saberes (justamente esos progresos en saber y virtud políticos es lo que Protágoras prometía enseñar cobrando por ello). Pero la base natural y un cierto progreso están en todos los ciudadanos.

3

Frente a la opinión sostenida por la aristocracia de nacimiento de que la *areté* (que es excelencia y virtud) procede de la propia naturaleza, que ha hecho a unos de mejor linaje y a otros peores (una tesis que puede encontrarse en poetas como Teognis y Píndaro), los sofistas, en general, sostuvieron la idea democrática de que la *areté* se aprende, al igual que el arte de la política. En varios diálogos de Platón se plantea la cuestión de «si la virtud es enseñable *(didaktón)*», un tema muy de la época y al que la democracia ateniense daba una respuesta clara, admitiendo que por naturaleza todos los ciudadanos tenían iguales capacidades y derechos. Los sofistas, que, como Protágoras, se proclamaban «maestros de excelencia» *(didáskaloi aretês)*, ponían su oficio al servicio de quienes querían destacar en la política, mejorando, mediante sus enseñanzas, las capacidades retóricas y las ideas de los jóvenes que podían pagar sus clases. Estos intelectuales venidos de muy distintas partes del mundo griego encontraron en la Atenas ilustrada de la época de Pericles un espacio apropiado. La demanda de una educación superior, que los sofistas venían a satisfacer, encaja en ese ambiente de la ciudad próspera donde la maestría en el dominio de la palabra y la persuasión es un instru-

mento definitivo para el triunfo, mucho más que la familia noble o las riquezas [27].

No es nada extraño que los sofistas fueran, en general, partidarios de la democracia y, como en el caso de Protágoras, defensores de su ideología, en tanto que Píndaro de Tebas, cantor de los vencedores de los Juegos, que tenía sus mejores clientes en las familias más nobles de la Hélade, exprese los ideales comprometidos de la aristocracia, ideales no de una ciudad, sino de una clase social. Bastante complejo es el caso de Sócrates, con sus críticas al sistema democrático. (Cierto que es a través de Platón, hostil a la democracia de su tiempo, como conocemos esas reservas; las certifica también el testimonio de Jenofonte, simpatizante de los ideales de Esparta.) El filósofo ateniense no niega en principio que la virtud sea enseñable, pues piensa que es fundamentalmente un saber; sólo afirma que también en política son los técnicos los que deben dirigir los asuntos públicos, porque la mayoría no posee un criterio suficientemente educado para ello. El enfrentamiento de Sócrates con la democracia de su tiempo es un conflicto bien conocido y de final trágico, como bien subrayó Hegel.

No es éste lugar para detallar el funcionamiento de las instituciones de la Atenas democrática. Pero quisiéramos anotar algunos trazos significativos de la misma para destacar su distancia frente a las democracias modernas. Recordemos, en primer lugar, la extensión limitada de la *pólis,* tanto por su territorio como por su población. En los momentos de su auge se calcula que el número de ciudadanos no debió de superar las cuarenta mil personas (y este número pudo ser una sexta parte de la población real del Atica). Esa limitación era un rasgo fundamental de una polis griega (y Atenas fue una de las mayores). En un famoso pasaje señaló Aristóteles (*Polí-*

---

[27] La revaloración del pensamiento de la sofística es un trazo destacado de los estudios recientes sobre ella. Cf., como ejemplo, el estudio de Guthrie citado en la nota bibliográfica, o mi artículo en *Historia de la ética,* I, ed. V. Camps, Barcelona, 1987, páginas 35 y ss.

tica, 1326 b): «Una *polis* compuesta por demasiados individuos no será un Estado verdadero, por la sencilla razón de que prácticamente carecerá de auténtica constitución. Pues, en efecto, ¿quién podría ser general de una masa de hombres tan excesivamente numerosa? ¿Y quién el heraldo, de no ser el mismo Esténtor?»

Ese número limitado de ciudadanos (piénsese que ya era muy grande el de Atenas, en comparación con el de una ciudad modelo, como la que imaginaban Aristóteles, con 10.000 como máximo, o Platón, sobre 5.000 y pico ciudadanos) era muy importante para que pudieran funcionar las instituciones. La Asamblea podía contar hasta con unos cinco mil asistentes, y el Consejo funcionaba con quinientos, elegidos por sorteo. Era un mundo donde todavía la palabra hablada, no la escrita, era lo esencial. La participación cívica era directa y no por representación. No había partidos políticos al modo como los entendemos hoy día. La nación era un municipio y la sociedad ateniense era lo que se ha llamado una sociedad «cara a cara», donde la mayoría de sus miembros significativos eran bien conocidos por los demás convecinos [28].

Como es bien conocido, no todos los pobladores del Atica eran ciudadanos y podían, por tanto, actuar en política. Ni los esclavos, ni los forasteros, ni las mujeres (y temporalmente tampoco los niños) tenían esos derechos. Aptos para ocupar las magistraturas y para hablar en público y votar en asuntos públicos eran sólo los hombres reconocidos como ciudadanos legítimos en edad militar. Los demócratas griegos no se plantearon la cuestión de la legitimidad de la esclavitud. (Tan sólo lo hicieron algunos sofistas, y Eurípides y Aristóteles, aunque el filósofo encontró una solución bastante reaccionaria al afirmar que la esclavitud es por naturaleza, aunque de hecho se presenten casos en que no son esclavos quienes estaban predestinados a ello.) Tampoco se pensó en serio en conceder derechos cívicos a las mujeres. (Aunque en algunas comedias de Aristófanes, como *Lisístrata* y *La*

---

[28] Finley, pp. 25 y ss.

asamblea de las mujeres, se monta la farsa sobre el tema supuestamente cómico de la conquista del poder por ellas, más hábiles que los hombres para lograr la paz y la fiesta [29]. También Platón, en su *República* utópica, parece dispuesto a conceder a las mujeres la misma educación y derechos que a los hombres, reconociéndolas idéntica capacidad intelectual; pero eso queda como un trazo aislado y utópico dentro de la misma propuesta platónica.) Los extranjeros residentes en la ciudad, los metecos, formaban un sector de la población con ciertas libertades y derechos legales, y con gran importancia económica; pero sin representación política.

La participación del pueblo en las tareas del Estado era directa y casi todos los cargos tenían una duración muy breve y eran designados por sorteo; a excepción de los que requerían algunos conocimientos y aptitudes bien definidos, como, por ejemplo, los de tesoreros y estrategos, que se cubrían por elección. Los estrategos eran diez y se elegían anualmente, siendo reelegibles. Ese era el puesto que ocupaba Pericles en la época de su mayor influencia. Pero un estratego (equivalente a un general) no era un maestro en estrategia bélica, sino también un hombre de reconocida valía intelectual; no un profesional militar, sino un buen jefe.

La no existencia de partidos políticos fijos y las diferencias entre el instrumento supremo del gobierno, la Asamblea, y cualquier parlamento moderno no necesitan comentarios prolijos. Todo dependía del voto popular y los grandes dirigentes de la política debían requerirlo una y otra vez con sus discursos ante la Asamblea, sometiendo sus propuestas a la deliberación de sus conciudadanos.

«Para expresarlo en términos convencionales de política constitucional, diremos que el pueblo detentaba no sólo la elegibilidad para desempeñar cargos públicos y el

---

[29] La comedia de Aristófanes ofrece un vivo cuadro de la sociedad ateniense, como queda patente en el atractivo libro de V. Ehremberg *The People of Aristophanes. A Sociology of Old Attic Comedy*, Londres, 1961.

derecho a escoger a los funcionarios, sino también el de decidir sobre todos los asuntos de la gestión pública y el de juzgar, en cuanto jurado, todos los casos importantes, fueran del cariz que fueran: civiles, criminales, públicos o privados. La concentración de la autoridad en la Asamblea, la fragmentación y la rotación de los puestos administrativos, la selección abandonada al azar, la ausencia de una burocracia a sueldo, los tribunales populares, todo ello servía para impedir la creación de una maquinaria de partido y, por tanto, de una minoría política institucionalizada. La dirección era directa y personal; no había lugar para mediocres marionetas manipuladas por los "verdaderos" dirigentes políticos entre bastidores. Hombres como Pericles constituían una "élite" política, no hay duda; mas tal "élite" no podía perpetuarse a sí misma; pertenecer a ella era algo que se lograba mediante la actuación pública, ante todo en la Asamblea. El acceso estaba siempre abierto, y la permanencia continuada requería continuada actuación»[30].

El pueblo contaba además con algunos curiosos procedimientos para eliminar a alguien cuya influencia parecía peligrosa: el *ostracismo,* votación popular que significaba, en caso de condena, el destierro por unos años de la persona en cuestión, y un recurso para rectificar una decisión ya tomada: la «denuncia de ilegalidad» o *graphè paranómōn* por la que podía ser recusada una decisión de la Asamblea y castigado el que la propuso. Ante un público como el ateniense cualquier ciudadano podía ejercer su derecho a exponer su opinión, pero la *isegoría* tenía sus riesgos y la Asamblea era una ardua palestra intelectual.

4

La repetida victoria de los griegos en las Guerras Médicas colocó a Atenas al frente de la alianza defensiva

---

30 Finley, pp. 34-35.

de las *póleis* contra la amenaza del reino persa. De ahí surgió la Liga Delo-Atica, de gran poderío naval, cuya hegemonía recayó en Atenas. La Liga Marítima, que pronto se estableció como «la más importante estructura de poder que haya sido fundada y dirigida por una *polis* griega», quedó sometida a la estrategia política ateniense, que la utilizó como un instrumento de poder no sólo frente a Persia, sino también frente a la Liga Peloponesia dirigida por Esparta, y como ámbito de un verdadero imperio. Es difícil calcular el número de *poleis* que entraron como aliadas en el momento de su fundación, inspirada por Temístocles, hacia el 478 a.C.; pero en el 425 parece que eran alrededor de cuatrocientas. La Liga celebraba sus reuniones en Delos, y si bien cada Estado miembro disponía de un solo voto en sus asambleas, sea cual fuera la aportación de la ciudad, desde un principio Atenas dominó la alianza. Los miembros de mayor capacidad aportaban navíos de guerra y hombres, como Quíos, Samos y Lesbos, además de Atenas, que ofrecía el mayor contingente naval. Los demás pagaban un tributo anual como compensación para el mantenimiento de la flota [31].

Durante los cincuenta años que van de las Guerras Médicas a la Guerra del Peloponeso, esa época áurea llamada así, la «Pentecontecia», «los cincuenta años», los tributos de la Liga Marítima sirvieron para que Atenas creara una gran escuadra, en la que trabajaban como tripulantes y remeros muchos de sus ciudadanos más humildes, que así recibían una paga cotidiana. El poderío de la flota y el contingente popular favoreció la afirmación de la democracia radical de Efialtes y Pericles, al tiempo que de esos ingresos cuantiosos se surtía el programa de reconstrucción y embellecimiento de la Acrópolis, trazado por Pericles con indudable magnificencia. Los aliados, convertidos poco a poco en súbditos, costearon el esplendor de Atenas; con sus cuotas se pagaba a múltiples artesanos y obreros y a los pequeños cargos de la democracia también, para mayor gloria de Atenas,

---

[31] Para todos los detalles envío al libro de Meiggs.

capital política y cultural de este imperio, radiante escuela de Grecia.

La alianza concluyó por ser sentida como un duro vasallaje por algunos miembros; pero Atenas se mostró implacable contra cualquier intento de deserción, como los de Tasos y, más tarde, Samos. Se sirvió también de la Liga para influir en la política interior de las ciudades aliadas, favoreciendo la toma del poder por las facciones más afines a la democracia radical y a la amistad ateniense. La democracia se deslizó así, en su política exterior, hacia una actitud imperialista, que cobraba un perfil de tiranía sobre los aliados. Y ese afán llevó a la inevitable confrontación bélica con Esparta en la Guerra del Peloponeso (429-404 a.C.), en la que Atenas saldría derrotada.

No deja de ser paradójico y escandaloso que la ciudad que había liberado a los griegos se convirtiera, mediante un sutil artificio, en una potencia imperialista, con una democracia que, mientras sostenía la defensa admirable de las libertades y la igualdad y solidaridad para sus ciudadanos, se aprovechaba de los recursos económicos aportados por unos aliados cada vez más sometidos para construir su grandeza. El esplendor de las construcciones públicas estaba sufragado por las cuotas de los ingresos del tesoro federal. Se puede decir que así logró Pericles «crear de un bien efímero obras para la eternidad» (H. Bengtson), y ciertamente el dinero de la Liga pudo haber tenido un empleo mucho menos noble que el pago a los que construyeron los Propíleos, el Partenón y los otros templos luminosos de la Acrópolis, y a quienes daban un ejemplo magnánimo de democracia directa. En todo caso, la dialéctica del poder llevó a Atenas a una posición agresiva frente a otros Estados helénicos y, finalmente, a la guerra del Peloponeso, larga y sangrienta prueba para sus ideales y realizaciones. Tanto Eurípides como Tucídides fueron testigos de ese proceso histórico; y en el relato del historiador tenemos la versión más lúcida y trágica de ese conflicto decisivo para los destinos de Grecia.

Resulta muy arriesgado y de dudoso rendimiento hablar de la lucha de clases dentro de una sociedad antigua como la de Atenas. En todo caso, el enfrentamiento social que corresponde a esa lucha es el de los «ricos» frente a los «pobres» dentro de los ciudadanos. Los «pobres» son los hombres libres que trabajan para sustentarse mediante un esfuerzo cotidiano: braceros y labradores sin tierras, artesanos y pequeños tenderos, asalariados que podían servir en la marina y en la infantería ligera. Los «ricos» vivían del trabajo de otros, de sus tierras y negocios, a veces entroncando en una familia eupátrida por su origen o por matrimonio. Entre los unos y los otros podía formarse una clase intermedia, esa clase media que, según Aristóteles, era poco numerosa en la mayoría de las *póleis* (*Pol.*, 1296 a), pero que podía ser un factor muy importante de estabilidad. Tanto esclavos como extranjeros y metecos quedaban al margen de los enfrentamientos en la ciudad; la tensión constante que podía revelarse en una larga lucha civil o *stásis* era entre los nobles y afortunados y los desposeídos, dentro de los ciudadanos libres. Como Finley señala, esta simple clasificación binaria —o triple, según Aristóteles— no se puede convertir en una estructura de clases sociológicamente precisa [32]. Sin embargo, basta para nuestro propósito advertir cómo la prosperidad económica de la Pentecontecia aportó un fortalecimiento de la democracia radical y de la cohesión interna de la ciudad de Atenas. («El imperio aumentó en más del doble las rentas públicas atenienses, permitiendo al estado llevar adelante un vasto programa de construcción naval y de otras obras públicas, pagado en gran parte por los ingresos imperiales y el resto por los ciudadanos más ricos; y para dar empleo a los ciudadanos más pobres, especialmente en la flota») [33].

Con la guerra y la derrota final las tensiones se recrudecieron y las crisis económicas subsiguientes mostraron

32 Finley, p. 25.
33 Finley, p. 31.

en su amarga crudeza la desmoralización y la precariedad de la ideología democrática basada en la solidaridad de la *polis*. Es muy significativo que a la primera generación de sofistas, defensores de la democracia basada en la concordia y el consenso, que surge de la discusión en común, haya sucedido una generación de pensadores de talante muy diferente, inmoralistas y partidarios del derecho del más fuerte (como Calicles en el *Gorgias* platónico), o pesimistas en cuanto a la realización de la justicia (como Trasímaco en la *República*, I, para quien es sólo la imposición fáctica de la decisión y conveniencia de los que tienen el poder). Tanto Eurípides como Tucídides, y luego Platón, expresan bien sus críticas amargas contra una democracia degradada; y esa actitud pesimista es el resultado de una dura experiencia histórica.

Algunos de los más graves reveses de Atenas en la Guerra del Peloponeso, dejando aparte los estrictamente bélicos y militares, muestran los puntos débiles de su sistema de gobierno. La aglomeración de la población dentro de los muros al comienzo de la guerra fue un factor decisivo para la terrible peste de 429/8, en la que pereció un gran número de sus gentes y el mismo Pericles. Pero una mortandad tan grande apenas disminuyó la capacidad de Atenas, capaz de pronta recuperación (al contrario que Esparta). Tremenda fue también la que causó la expedición para la conquista de Sicilia, en 415, que acabó en un desastre total; una empresa de conquista emprendida bajo el ansia de dominio de la Asamblea, propicia a tales aventuras. El episodio de Melos, en el que los atenienses aniquilaron la población de una pequeña ciudad culpable tan sólo de querer mantenerse independiente e imparcial en el conflicto entre las dos grandes potencias, fue elevado por Tucídides a ejemplo categórico de la ferocidad del poder y la razón del más fuerte. El golpe de mano de 411, por el que unos cuantos intentaron restablecer un gobierno oligárquico mediante un Consejo de los Cuatrocientos (que fracasó al retornar la flota y reinstaurar la democracia anterior), nos revela las tensiones y los empeños de los enemigos del sistema; más

o menos los mismos que se harían con el poder tras la derrota, con el apoyo de Esparta, y que dominarían la ciudad mediante el terror, siendo conocidos como los Treinta Tiranos. Pero la democracia era fuerte y se restableció pronto, derrocándolos y dando una admirable amnistía.

Los hechos históricos recién mencionados apenas repercutieron en el funcionamiento de las instituciones ni en una formulación nueva de los ideales de la democracia. Por la buena razón de que, como dicen A. Momigliano y M. I. Finley, «nunca existió en Atenas una teoría articulada de la democracia»[34]; es decir, de una manera expresa y programática. En segundo lugar, porque esos sucesos mostraron puntos débiles de la realización, en circunstancias apuradas, del sistema, pero no fallos esenciales del mismo en su ideología. Sin embargo, la experiencia histórica de los mismos es esencial para comprender la actitud de pensadores opuestos a esa democracia, como es el caso de Platón. (De quien resulta superfluo recordar que no conoció el esplendor de los años de Pericles, pues nació a poco de morir éste, y sí los desastres de la Guerra del Peloponeso y las torpezas de los políticos de aquellos años.)

Tucídides escribió la historia de la contienda como una lección para los políticos, seleccionando para su relato esa perspectiva. Su visión de las relaciones de poder entre las ciudades y entre las facciones dentro de ellas está hecha con un rigor implacable, que no excluye una personal predisposición y una crítica ideológica encubierta. (Así, cuando elogia la democracia dirigida por Pericles, y luego expresa sus reservas sobre la actuación del demos acaudillado por individuos como Cleón, «el Curtidor de pieles», y otros demagogos.) Mientras Esquilo había dado a sus tragedias un magnífico trasfondo ideológico, un intelectual como Eurípides se encontraba sin claras creencias que sustentar con su magisterio en la escena trágica. Sus héroes discuten bajo máscaras míticas temas del momento, como son, por ejemplo, los horrores de la gue-

---

[34] Finley, p. 134.

rra, la ferocidad de las pasiones que triunfan sobre la razón (en contra de lo postulado por Sócrates), la precariedad de las estructuras de la ideología en vigor (así en *Bacantes*); pero sus héroes carecen de la grandeza heroica y se cuartean víctimas del azar y del análisis psicológico, y el trágico carece de doctrina para el pueblo. La crisis de sus héroes es la crisis del sentido trágico y el fin del auténtico teatro político antiguo[35].

La democracia ateniense encontró un estadista verdaderamente inspirado para desarrollar las reformas y engrandecer con inmortales monumentos la ciudad: fue Pericles (*c.* 495-428). Su muerte, al comienzo de la Guerra del Peloponeso, en la peste de Atenas, supuso un cruel revés para el destino de la ciudad y de la guerra. Tucídides, tan parco en elogios, no le ha regateado grandeza al apuntar su actuación al frente de Atenas. (Con el cargo de estratego durante diez años y mediante sus intervenciones en la Asamblea siempre.)

«En tiempo de paz, mientras Pericles estuvo al frente del estado, lo gobernó sabiamente, velando por él de modo firme, y fue bajo su mandato cuando conoció su mayor apogeo... Gracias a su autoridad, a su inteligencia y a su reconocida integridad pudo respetar la libertad del pueblo a la par que lo refrenaba. En vez de dejarse dirigir por el pueblo, él lo dirigía; puesto que nunca había buscado el poder por medios ilegítimos, no necesitaba halagarlos; de hecho, gozaba de un respeto tal que podía hablarles duramente y contradecirlos. Siempre que los veía ir demasiado lejos en una actitud de insolente confianza les hacía tomar conciencia de sus peligros; y cuando estaban desalentados sin motivo importante les devolvía la confianza. De este modo, bajo el nombre de democracia, el

---

35 Cf. V. Di Benedetto, *Euripide: Teatro e Società*, Turín, 1971. Sobre *Bacantes*, cf. mi artículo «Penteo, el cazador cazado» en *Mitos, viajes, héroes*, Madrid, 1981. Acerca de la lección democrática y didáctica de la tragedia en Atenas, ver los artículos reunidos por J. Peter Euben en *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley, Univ. California Press, 1987.

poder estaba realmente en manos del primer ciudadano» (Tuc., II, 65).

Esta extraordinaria alabanza es ajustada al gran mérito del ilustrado y progresista líder del pueblo, que logró marcar el rumbo de la polis con una soberbia inteligencia y una resuelta y magnánima concepción del papel y el destino de Atenas, como «lección para toda Grecia». Su personalidad, su fe democrática y su audaz empeño supieron servirse de las circunstancias políticas favorables para elevar a Atenas a ese incomparable centro de las artes y las ideas, capital política de un imperio y espejo de las democracias del mundo. La ideología de Pericles al servicio de su idea de una Atenas ilustrada y progresista se expresa plásticamente en las construcciones de la Acrópolis; sobre todo en la serena grandeza del Partenón, consagrado a la diosa protectora de la ciudad, esa Atenea, símbolo de la inteligencia y la técnica al servicio de la belleza, diosa reflexiva y pronta a la acción victoriosa, «la amiga del esfuerzo y la hazaña y la adversaria de la oscuridad y el desorden» (C. M. Bowra)[36]. La decoración que el gran Fidias había esculpido sobre el exterior del gran templo ofrecía hermosas imágenes de claro simbolismo: los frontones representaban el nacimiento de la diosa armada de la cabeza misma de Zeus y su victoria sobre Poseidón en la disputa sobre el patronazgo del Atica —el dios del mar cedía ante la diosa del saber y el olivo—, las metopas representaban luchas contra centauros, es decir, el triunfo de los humanos sobre los seres semiferinos y violentos, el largo friso idealizaba una procesión de las Panateneas, con el largo desfile de hermosos ciudadanos atenienses, en orden sereno y como muestra de una atmósfera piadosa, festiva y de una apacible felicidad. Estos atenienses del friso son los modelos humanos de los ciudadanos de la democracia, contemplada por el humanismo de un Fidias y, sin duda, del mismo Pericles.

---

[36] C. M. Bowra, p. 103.

Otro monumento a su grandeza de miras es el discurso fúnebre que Tucídides pone en su boca, en el elogio a los caídos en el primer año de la guerra (Tuc., II, 35 y ss.). El orador se eleva sobre la circunstancia concreta para trazar una imagen de la ciudad por la que los caídos han dado su vida, esbozando un hermoso cuadro de la Atenas democrática. Quiere destacar cómo la democracia ha reconciliado en un programa, que es ya una espléndida realidad, los valores más importantes para el desarrollo armónico de la sociedad: igualdad y prestigio, libertad y respeto a las leyes, laboriosidad privada y colaboración pública, digno nivel de vida material y valentía en el combate, razón y capacidad de acción, amor a la paz y sometimiento de un imperio [37]. Un humanismo armónico, activo y confiado en su poderío. «Amamos la belleza con un coste razonable y buscamos el saber sin afectación», dice una de sus frases más claras.

Quisiera citar algunos párrafos de ese discurso, que Tucídides ha elaborado con muy cuidado estilo —una buena muestra de su admiración por la oratoria de Gorgias— y con un admirable empeño por reflejar los ideales del gran estadista. (Como los demás discursos de su *Historia*, es un discurso inventado sobre la pauta de las ideas y palabras que el auténtico Pericles expresó en la ocasión citada.) Tras pasar por alto las gestas militares de la ciudad y antes de pasar al elogio de los muertos por la patria, viene a proclamar Pericles «qué principios nos condujeron a esta situación de poder y con qué régimen político y gracias a qué modos de comportamiento este poder se ha hecho grande» [38].

«Tenemos un régimen político que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un ejemplo a seguir. Su nombre, debido a que el

[37] Un buen análisis de estos temas dentro del discurso y en relación a la historia de la democracia ateniense, lo da F. R. Adrados, pp. 259 y ss.

[38] Utilizo la versión, muy ajustada y precisa, de J. J. Torres, en *Tucídides, Historia, Libros I-II*, Madrid, 1988 (prescindo, por razones de espacio, de sus notas).

gobierno no depende de unos pocos, sino de la mayoría, es democracia. En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad, conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, y en la elección de cargos públicos no anteponemos las razones de clase al mérito personal, según el prestigio que tiene cada ciudadano en su actividad; y tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad. En nuestras relaciones con el Estado vivimos como ciudadanos libres y, del mismo modo, en lo tocante a los mutuos recelos propios del trato cotidiano, no sentimos irritación contra nuestros vecinos... Si en nuestras relaciones privadas evitamos molestarnos, en la vida pública un respetuoso temor es la principal causa de que no cometamos infracciones, porque prestamos obediencia a quienes se suceden en el gobierno y a las leyes, y principalmente a las que están establecidas para ayudar a los que sufren injusticia y a las que, aun sin estar escritas, acarrean a quienes las infringen una vergüenza por todos reconocida.

Por otra parte, como alivio de nuestros trabajos, hemos procurado a nuestro espíritu muchísimos esparcimientos. Tenemos juegos y fiestas durante todo el año, y casas privadas con excelentes instalaciones, cuyo goce cotidiano aleja la tristeza. Y gracias a la importancia de nuestra ciudad llegan todo tipo de productos de toda la tierra importados, con lo que el disfrute de nuestros propios productos no nos resulta más familiar que el obtenido con los de otros pueblos.

En el sistema de prepararnos para la guerra también nos distinguimos de nuestros adversarios en esto: nuestra ciudad está abierta a todo el mundo, y en ningún caso recurrimos a las expulsiones de extranjeros para impedir que se consiga una información... Esto es así porque no confiamos tanto en los preparativos y estratagemas como en el valor que sale de nosotros mismos en el momento de entrar en acción. Y en lo que se refiere a los métodos de educación, mientras que ellos, desde muy jóvenes,

tratan de alcanzar la fortaleza viril mediante un penoso entrenamiento, nosotros, a pesar de nuestro estilo de vida más relajado, no nos enfrentamos con menos valor a peligros equivalentes.

... Amamos la belleza con sencillez y el saber sin relajación. Nos servimos de la riqueza más como oportunidad para la acción que como pretexto para la vanagloria, y entre nosotros no es un motivo de vergüenza para nadie reconocer su pobreza, sino que lo es sólo el no hacer nada para evitarla. Las mismas personas pueden dedicar a la vez su atención a sus asuntos particulares y a los públicos, y gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos. Somos, en efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos lo consideramos no un despreocupado, sino un inútil; y nosotros en persona, cuando menos, damos nuestro juicio sobre esos asuntos, o los estudiamos puntualmente, porque, en nuestra opinión, no son las palabras lo que supone un perjuicio para la acción, sino el no informarse por medio de la palabra antes de proceder a lo necesario mediante la acción. También nos distinguimos en que somos extraordinariamente audaces a la vez que hacemos nuestros cálculos sobre las acciones que vamos a emprender, mientras que a los otros la ignorancia les da coraje, y el cálculo, indecisión...

Resumiendo, afirmo que nuestra ciudad es, en su conjunto, un ejemplo para Grecia, y que cada uno de nuestros ciudadanos individualmente puede, en mi opinión, hacer gala de una personalidad suficientemente capacitada para dedicarse a las más diversas formas de actividad con una gracia y una habilidad extraordinarias. Y que esto no es alarde de palabras inspirado por la ocasión, sino la verdad de los hechos, lo indica el mismo poder de la ciudad, poder que hemos obtenido gracias a las disposiciones que he mencionado. Porque, entre las ciudades actuales, la nuestra es la única que, puesta a prueba, se muestra superior a su fama, y la única que no suscita indignación en el enemigo que la ataca, cuando éste considera las cualidades de quienes son causa de sus males, ni,

en sus súbditos, el reproche de ser gobernados por hombres indignos. Y como mostramos nuestro poderío con pruebas imponentes y sin que nos falten los testigos, seremos admirados por nuestros contemporáneos y por las generaciones futuras, y no necesitaremos ni de un Homero que cante nuestro elogio ni de ningún poeta que deleite de momento con sus versos, aunque la verdad de los hechos destruya sus suposiciones sobre los mismos. Nos bastará con haber obligado a todo el mar y a toda la tierra a ser accesibles a nuestra audacia, y con haber dejado por todas partes monumentos eternos en recuerdo de males y bienes.»

Pericles alude con orgullo a los trazos más nobles de Atenas: una ciudad de todos, justa y trabajadora, alegre en sus fiestas y valiente en los peligros, que educa a sus gentes para el saber y la belleza, sin un lujo excesivo y sin un relajamiento decadente, en la libertad y la solidaridad. Entre la áspera disciplina de Esparta y la refinada sensualidad de Jonia, el Atica es tierra de equilibrio. Una tierra abierta a todos los sabios y artistas, y al comercio, pero fiel a la idea de justicia social. Una ciudad, en fin, para vivir en democracia una vida buena, personal y en franca y familiar camaradería; bella ciudad por cuyos ideales vale la pena pelear y hasta morir.

3. Platón. En busca de una ciudad ideal

1

Al tratar de las ideas políticas de Platón, conviene advertir desde un principio tres trazos generales:

En primer lugar, la experiencia personal del filósofo en su época y en su contexto político concreto, como ciudadano de la Atenas democrática, nacido durante la Guerra del Peloponeso, testigo singular del proceso trágico de Sócrates y marginado por decisión propia de la prác-

tica política para mejor dedicarse a la teoría. (Nació, de noble familia, hacia 428 y murió en 347 a.C.)

En segundo lugar, Platón es mucho más que un pensador político. Ha construido, a lo largo de varias décadas, un sistema filosófico, apuntalado en el método socrático del diálogo y el razonamiento, en busca de definiciones esenciales, y en la invención de las ideas como correlatos objetivos del conocimiento real. Ese «esencialismo metodológico» (según K. Popper), ese «idealismo», caracteriza la concepción ontológica de la filosofía platónica, y su teoría política es una consecuencia de esa visión idealista del conocimiento. La reforma política que Platón postula es fundamentalmente una utopía, radicalmente opuesta a la democracia ateniense de su tiempo, contraria al liberalismo y a la libertad igualitaria de los sofistas y de los ideólogos de la ciudad de Pericles; pero se trata de una reforma de la *polis* que es, a la par, una reforma del individuo, basada en un rechazo de la opinión *(dóxa)* como forma de saber, y en un intento de construir una *politeia* sobre un saber científico *(epistéme)*, por encima de los avatares concretos de la historia y las limitaciones circunstanciales de una determinada sociedad. Platón traza su proyecto político sin preocuparse demasiado de su éxito real; compone su paradigma político del Estado ideal desde los supuestos de su filosofía.

En tercer lugar, hemos de contar con la amplitud de la obra escrita de Platón, que durante unos cincuenta años va componiendo sus *diálogos* con una sutil e inigualable habilidad literaria y con un extraño rigor metódico. Hay, en la extensa obra platónica, etapas diversas dentro de una coherencia sustancial; es decir, puede advertirse una clara evolución de ideas y de expresión desde los primeros diálogos, los llamados «socráticos» con mayor propiedad, hasta su última y extensa obra: las *Leyes*. Si nos ceñimos a aquellos textos que son especialmente significativos en la expresión de su teoría política, los hitos de esa evolución teórica podemos encontrarlos en textos como los de *Protágoras, Gorgias, República, Político* y *Leyes*.

Esta variedad y amplitud de los escritos de Platón contrasta con los escasos restos de los escritores anteriores a él: de los presocráticos y los sofistas hemos conservado tan sólo algunos fragmentos, enormemente interesantes en su brevedad. A algunos sofistas los conocemos en gran medida por el propio Platón, que con su ironía y su orientación crítica dista de ser un testimonio imparcial. Pero no cabe duda que, al margen de esa fragmentaria transmisión de los escritos anteriores, la obra platónica marca un momento decisivo en la tradición cultural griega. Con su prosa fluida y versátil, con el estilo y la forma abierta del diálogo, Platón significa una culminación y un relanzamiento de la teoría filosófica. De algún modo reasume críticamente lo anterior —no imparcialmente, claro está, sino desde su propio enfoque, como hará luego Aristóteles incluyendo también al mismo Platón—, y avanza desde esa superación crítica. La mentalidad propia de una tradición oral es criticada y rechazada por Platón (como han señalado E. Havelock y otros); la prestigiosa tradición poética, fuente de la *paideia* y acervo de la ética y la religiosidad, resulta censurada con el máximo rigor en la *República* platónica; y el saber trágico sobre la condición humana, reflejado en las reflexiones escenificadas del drama ático, es rechazado por *su* Sócrates.

2

En el *Protágoras,* un texto enormemente vivaz y ameno, Platón nos ofrece un coloquio entre el prestigioso sofista de Abdera y un Sócrates todavía joven, acerca de un tema central en las discusiones de la época de Pericles: el de si es enseñable la *areté* (virtud, excelencia política), y si, en tal caso, es el sofista el maestro de ella más adecuado, tal como proclama serlo Protágoras. ¿Hay una *téchne politiké,* un arte y ciencia de la política, que puede aprenderse y cuyo conocimiento hará que los que

lo posean progresen en un ambiente democrático, en el que el dominio de la palabra y la persuasión son armas para el éxito?

El sofista Protágoras se proclama maestro en ese ámbito del saber, que está por encima de los conocimientos especializados y técnicos. La *téchne politiké* no es, como otras técnicas, algo reservado a los especialistas; supone tan sólo una disposición cívica y una educación general que la polis mediante las leyes y la convivencia habitual en su marco civilizado ha puesto al alcance de todos. El sofista, mediante sus enseñanzas, intenta potenciar las habilidades de sus alumnos para que puedan destacar en esa praxis política que está, en comunidades como la democrática ateniense, al alcance de todos. Mediante el mito de Prometeo, que el sofista glosa con sutil pericia, se expone la diferencia entre los saberes técnicos especializados, y ese conocimiento de lo político, compartido por todos y fundado en los sentimientos de la decencia y la justicia, *aidós* y *díke*, que, según el mito relatado por el sofista, los dioses han repartido a todos los humanos, y no sólo a unos cuantos, como es el caso de las habilidades técnicas prometeicas.

Protágoras, muy de acuerdo con la ideología democrática, justifica así que en los asuntos que atañen a la ciudad todos estén convocados para dar su opinión y emitir su voto, a diferencia de lo que ocurre con temas técnicos en los que sólo opinan y deciden los *technítai* pertinentes.

El coloquio de Sócrates y Protágoras es muy revelador de las distintas posiciones de ambos. Aunque concluye en una extraña reconciliación de posturas, el acuerdo final es muy insatisfactorio. Sócrates, que ha demostrado que la *areté* es en el fondo un saber, ha de admitir que, en consecuencia, será algo enseñable, y que, por tanto, cabe una ciencia de la política. Protágoras, que se ha visto llevado por Sócrates a admitir ese principio, se siente incómodo, como si esa *téchne* no fuera exactamente la suya. En efecto, lo que se insinúa es que la *téchne politiké* real es acaso algo muy diferente a lo que profesa Protágoras, como titulado por sí mismo «maestro de excelen-

cia», *didáskalos aretês*. El verdadero «maestro de virtud» no será el sofista, podemos leer entre líneas, sino el auténtico educador, el filósofo que conoce la verdad, con una ciencia basada en un saber real, una *epistéme*, y no la mera opinión, la *dóxa* inestable y popular, a la que apela el sofista deseoso de lucro y preocupado por su fama.

Este tema es esencial en el pensamiento platónico, aún no plenamente desarrollado. Que la política pueda ser, y deba ser, un conocimiento reglado y análogo a otros saberes científicos es de primera importancia para las futuras teorías de Platón sobre el gobierno de los filósofos. Aquí no se critica a fondo la justificación del sistema democrático presentado por Protágoras: la defensa del sufragio universal no se rebate. La muchedumbre de los ciudadanos decide con sus votos los asuntos más importantes en la vida pública en Atenas, y Protágoras lo justifica. El político simplemente encarrila, con su arte y su retórica, esa decisión popular. El sofista es el maestro de los políticos, y los hace progresar en la *areté* (Protágoras) o, sencillamente, en habilidad retórica y persuasión (Gorgias). Es dudoso, sin embargo, que el sofista posea de verdad una *téchne politiké*, en el sentido que va a darle Platón; ese saber requiere una fundamentación mucho más seria, un suelo menos inestable que la *dóxa* y una orientación más clara sobre la ética; en definitiva, hay que buscar a un verdadero maestro de ese arte de la convivencia cívica.

El *Gorgias* continúa años después la discusión de Sócrates contra los sofistas, con un tono más grave y amargo esta vez. (Platón ha vuelto de su primer viaje a Sicilia y está más convencido que nunca de que sólo mediante la filosofía puede salvarse el individuo y la polis, y no acepta ya ningún pacto con los sistemas políticos al uso.) Ahora Sócrates rebate a Gorgias y sus discípulos, defensores de la retórica como instrumento para el dominio del pueblo, e insiste en que el verdadero político es quien busca la justicia y el mejoramiento del alma de los ciudadanos, no quien acrecienta sin freno su poder o quien lo

ejerce para conquistas y enriquecimientos inicuos. Contra Calicles, el discípulo inmoralista de Gorgias, partidario del derecho del más fuerte, Sócrates se emplea a fondo, para demostrar que sólo el sabio y justo es feliz, mientras que quien sólo desea el poder para satisfacer sus pasiones y ansias tiránicas va a precipitarse en la ruina, por su ignorancia del auténtico bien. (Y, como añade Sócrates en un relato mítico, no sólo en esta vida, sino también en el otro mundo.)

En el *Gorgias* Platón tiene duras palabras de censura contra los más prestigiosos políticos de la democracia, contra Pericles y Temístocles, que sólo se preocuparon por enriquecer y armar a la ciudad, y no por mejorar el espíritu de sus conciudadanos. Tan sólo Sócrates se ha ocupado de este perfeccionamiento moral; él es, en sus propias palabras, el único político auténtico en Atenas. Calicles le advierte que vaya con cuidado en no enfrentarse al pueblo ateniense, porque su actitud podría costarle la vida. La alusión —profética *ex eventu*— a la muerte «del hombre más justo de la época» no hace sino confirmar el distanciamiento insalvable entre la ciudad democrática y el impenitente buscador de la verdad y del cuidado del alma, asesinado por sus conciudadanos, víctima de la *dóxa* y la ignorancia del *demos*. Como los niños que aplauden los halagos del pastelero y aborrecen los cuidados del médico, según el símil de Platón, así los atenienses pudieron condenar al filósofo que se preocupaba no de sus posesiones y haciendas, ni de su imperio marítimo y sus trofeos bélicos, sino de ellos mismos. Honraron a los sofistas y a los políticos, y a los demagogos, y decidieron por votación popular la muerte de Sócrates.

Sin duda la figura de Calicles, fogoso y joven defensor de la tesis del derecho del más fuerte, grata a Nietzsche, es un aliciente más del diálogo. Tal vez, como se ha dicho, en él late algo del joven Platón, un aristócrata apasionado y reprimido luego por la filosofía. También Calicles es un adversario de la democracia como el gobierno de los más oscuros y torpes, unidos para ejercer

la fuerza mediante el número, para domeñar a los individuos más nobles, audaces y leoninos. Es, en todo caso, un personaje muy bien evocado, representante de unos cuantos aristócratas criados a la sombra de la democracia y ansiosos por encontrar una ocasión para liberar sus ansias desenfrenadas de poder, nobles cachorros que no pudieron lograr sus ambiciones, ya que los tiempos no permitían nuevas tiranías, y que tan sólo en feroces circunstancias lograron emerger para ser pronto reducidos al silencio (como los famosos Treinta Tiranos de Atenas). Platón nos presenta a este tirano en potencia como un vástago desbocado de la enseñanza de los sofistas despreocupados de la moral, educadores sólo preocupados del éxito y de la retórica, en una interpretación un tanto malévola. Es curiosa, sin embargo, la simpatía inicial de Sócrates hacia este franco amante del poder personal y del individualismo sin trabas.

Platón destaca, con ese triple coloquio del *Gorgias,* que el filósofo se opone tanto a los sofistas como Gorgias, desentendidos de la vertiente ética del poder, como a los demagogos del pelaje que sean. Condena a Calicles, pero tampoco salva a Pericles, responsable de no haber educado a sus conciudadanos.

De nuevo encontramos aquí la concepción del político como educador, y como alguien que debe hacer mejores a los demás *espiritualmente.* La idea de la auténtica *paideia* se contrapone a la visión de la sofística como educación de unos cuantos para conquistar con su retórica el poder, al margen de objetivos últimos. Platón es un moralista, desde luego. Pero también Aristóteles se hará eco de esa concepción de la política como educación, que es algo arraigado en la polis antigua, y que ya rastreamos en Solón.

Paradójicamente Sócrates se perfila como el verdadero hombre de Estado, al servicio de Atenas. A pesar de sus repetidas protestas de ignorancia, sólo él posee la conciencia de los fines de la verdadera educación; sólo él es experto en ese difícil arte que los políticos al uso ignoran o menosprecian. (Platón, que por entonces funda su

Academia, idealiza progresivamente al Sócrates histórico, que no fue probablemente un crítico tan profundo de la democracia.) En nombre de la justicia el individuo guiado por la razón se alza contra la democracia, donde el poder está en manos de los embaucadores del pueblo y de los ignorantes del auténtico bien común. El filósofo se cree autorizado, en nombre de ese mismo bien común, a reclamar el poder. Al menos en teoría. Platón no se expondrá, como su maestro, a ser acusado de corromper a los jóvenes. Y, puesto que no va a convencer a la masa de tan justificado anhelo (ni siquiera a algún Dionisio en Sicilia) meditará en la Academia y escribirá un gran proyecto utópico: la constitución ideal, utópica, en su *Politeia* en diez libros.

3

La diferencia fundamental entre los sofistas y Platón estriba en que aquéllos eran relativistas en su teoría gnoseológica, y liberales —por usar un término moderno— en cuanto a la ética y la política. Pensadores ilustrados y críticos audaces de las creencias tradicionales, tenían un cierto optimismo respecto de la concordia que podía lograrse apelando a la razón y la discusión civilizada de los conflictos. No en vano algunos de los más distinguidos sofistas fueron embajadores de sus ciudades, expertos en diplomacia. Puesto que «el hombre es la medida de todas las cosas», según la frase de Protágoras, y que no conocemos lo realmente existente, según Gorgias, y que, aun cuando la naturaleza humana es común, hay numerosas divergencias en las costumbres y leyes de unos y otros pueblos, como subrayaba Hipias, recordando la famosa oposición entre *phýsis* y *nómos* (naturaleza y convención social), convenía saber encontrar una saludable concordia (*homónoia*) mediante pactos y arreglos civilizados, evitando la violencia y recurriendo a la persuasión propia del *lógos*.

Esa postura ilustrada tuvo importantes logros en la época de Pericles. Luego la decadencia de los ideales atenienses y los rigores de la guerra del Peloponeso revelaron una ferocidad mayor en los conflictos entre las ciudades griegas, y aun dentro de éstas, en los enfrentamientos civiles. Tucídides y Eurípides, como Sócrates, fueron testigos de esa decadencia, y aún más Platón, miembro de una generación posterior. Como él dice en la *carta VII,* los vaivenes de la democracia ateniense acabaron por darle vértigos y decidió apartarse de la política activa, una vez que la democracia restaurada, tras una amnistía, condenó a muerte a su maestro Sócrates en un proceso tremendamente revelador de su torpeza y desconcierto, un caso trágico, que Platón no pudo olvidar jamás.

A pesar de sus desengaños y fracasos, de sus experiencias como testigo de la política ateniense y de sus viajes desastrados a Sicilia, Platón no renuncia a la política, aunque sea a costa de refugiarse en la teoría y en un proyecto utópico. En eso es fiel a Sócrates: hay que mejorar el alma de los conciudadanos e incitarles a ese cuidado del alma propia, pero no sólo hay que reformar al individuo, sino también al conjunto de la *pólis.* Como su discípulo Aristóteles, piensa que el individuo no es autosuficiente, sino que necesita vivir como ciudadano en una ciudad, y es sólo la *polis* quien debe ser autosuficiente y completa. Sólo la polis alcanza la *autárkeia* que el individuo no tiene. (Los filósofos helenísticos, más desesperanzados aún que Platón, renunciarán a esa creencia clásica y proclamarán la autarcía del sabio, que puede y debe tal vez prescindir de la política, para no enturbiar su felicidad.)

El empeño de Platón como reformador político es evidente en su obra escrita (y en los tres intentos de intervenir en Sicilia como consejero de los tiranos Dionisio I y II, saldados con triste final). La *República* y las *Leyes* son los dos diálogos mayores de su vasta producción, enormes para las dimensiones habituales de los libros antiguos. Pero está claro que para Platón la política está siempre unida a la educación, y que la reforma del Esta-

do va aparejada con la del individuo, de modo que, como se ha observado repetidamente, hay una analogía fundamental entre la estructura anímica del hombre y la de la ciudad ideal descrita por Platón. En eso va más allá que su maestro Sócrates, fiel a las leyes de Atenas hasta la muerte. Platón inventa una ciudad y unas leyes mejores que las de su patria democrática e injusta, una ciudad que él funda en la teoría y en su ánimo, ejemplar y mucho más adecuada al filósofo que la ingrata Atenas.

Por otro lado, Platón encuentra en su sistema filosófico una superación del relativismo sofístico y del escepticismo socrático al desarrollar su teoría de las Ideas. Como modelo de las cosas —objetos materiales e inmateriales, concretos y genéricos— las Ideas subsisten más allá del mundo empírico, y son la Realidad última, que imitan los seres que nosotros percibimos aquí. El filósofo platónico alcanza arduamente la contemplación de esas Ideas y sabe que sobre ellas domina la del Bien, que es como un sol que ilumina todo lo real. En pocas palabras, el filósofo puede orientarse en un mundo donde las apariencias son imágenes, copias e imitaciones, sensibles y deterioradas sombras de lo eterno y real. Como en el símil de la caverna, sólo quien sale de la cueva de proyecciones sombrías hacia la luz puede luego con ingente esfuerzo venir a iluminar a los demás. Dejando a un lado precisiones que no son ahora del caso, lo que Platón quiere destacar es que hay unos hombres que tienen un conocimiento de la verdadera realidad, mientras que los otros, la inmensa mayoría, son unos ignorantes. A estos hombres sabios será justo dejarles el poder, si es que ha de buscarse una salvación para todos.

No valen los pactos entre opiniones diversas, como la pretendida «concordia» de los sofistas. Hay quien sabe y quien no. Puesto que este mundo imita al de las Ideas, sólo quien es capaz de atisbar cuál es el verdadero orden iluminado por el bien auténtico, sólo ése podrá timonear la nave de la *polis*, y a él deberían confiársela los pasajeros, como al capitán del navío que decide el rumbo de la travesía. Los sofistas y los poetas quedan descartados por

atender sólo a vanas sombras; los filósofos deben acceder al poder.

4

La obra que Platón tituló *Politeia* (que significa «constitución de la pólis», «régimen político», y que solemos traducir por «república» por influencia del vocablo latino *res publica*) es un tratado extraordinariamente extenso dividido en diez libros. Es mucho más que una consideración acerca de la constitución ideal de la polis y de las formas de gobierno. Contiene, como se ha dicho, apuntes de moral, de metafísica, un tratado de sociología, una historia de las formas políticas y una teoría de la educación. Esa compleja temática es un rasgo notorio de la larga disquisición disfrazada de diálogo en la que Platón nos da el esquema de la ciudad ideal. Un tercio, aproximadamente, de la obra trata de cuestiones estrictamente políticas. Pero para Platón el proyecto político está implicado, como ya dijimos, en una concepción filosófica global.

La charla de Sócrates, portavoz de todo un coherente repertorio revolucionario, va de un tema a otro, a sugerencias de sus interlocutores: de la tesis de que la justicia es lo más conveniente al individuo y a la comunidad a la propuesta de una ciudad ajustada al hombre —en la que las estructuras sociales reflejen la estructura tripartita y funcional del alma humana—, y luego a una teoría del conocimiento, y de acuerdo con ella enfoca la educación de los filósofos gobernantes, y luego vuelve a un estudio de las diversas formas de gobierno y sus degradaciones históricas, para concluir con una censura de la poesía tradicional como base de la educación y un relato mítico acerca de la elección de la vida en el más allá, y la responsabilidad ética personal en tal elección.

Creo que es conveniente dar un esquema de los temas de la *República* para advertir mejor su complejidad. Utilizo en el siguiente el propuesto por E. Voegelin (con

ligeros retoques). (Cf. su *Order and History*, vol. III, *Plato and Aristotle*, Louisiana Univ. Press, 1957, páginas 46-47.)

Prólogo

Libro I. Discusión en el Pireo acerca de la justicia. Sócrates charla con Céfalo, Polemarco y el sofista Trasímaco acerca de la justicia. Frente a la tesis de Trasímaco que sostiene que la justicia es sólo lo útil a los que ejercen el poder, Sócrates muestra que la justicia es el bien para el conjunto de los gobernados (pp. 327a-354c).

Introducción

¿Es mejor la justicia que la injusticia? (l. II, 357-369b).

Parte I. Génesis y orden de la polis

Génesis de la polis: l. II, 369-376e.
Educación de los guardianes: 376e-412b, ls. II y III.
Constitución de la polis: 412b-427c, ls. III y IV.
Justicia en la polis: 427c-445e, l. IV.

Incorporación de la Idea. Parte II

Compenetración de la polis y los griegos: 449a-471c, l. V.
Gobierno de los filósofos: 471c-502c, ls. V y VI.
La idea del Bien: 502c-521c, ls. VI y VII.
Educación de los filósofos: 521c-541b, l. VII.

Parte III: Decadencia de la polis

Timocracia: 543a-550c, l. VIII.
Oligarquía: 550c-555b, l. VIII.
Democracia: 555b-562a, l. VIII.
Tiranía, 562a-576b, ls. VIII y comienzos del IX.

Conclusión

La justicia es mejor que la injusticia: 576b-592b, l. IX.

Epílogo

Rechazo del arte mimético: 595a-608b, l. X.
Inmortalidad del alma: 608c-612a, l. X.

Recompensas de la justicia en la vida: 612a-613e, l. X.
Juicio de los muertos: 613e-631d, l. X.

Este esquema resulta quizás demasiado equilibrado, con sus tres partes centrales, su introducción y conclusión y su prólogo y epílogo. Pero es útil, con sus referencias a las páginas (de la *Editio princeps* de Stephanus) y a los libros, para facilitar una visión de conjunto de la amplia temática.

La charla comienza con un asunto repetidamente tratado en la obra platónica: ¿qué es la justicia? Es una charla entre amigos, en un marco grato, a la vuelta de una fiesta ritual en el Pireo. La intervención de Trasímaco, un sofista amargo y un tanto brutal en sus maneras, sirve para ahondar en la cuestión. Este prólogo —que fue escrito tal vez antes que el resto de la obra, como un breve diálogo «socrático», integrado luego en la *República*— recuerda en algunos detalles la discusión del *Gorgias*. También aquí hay tres interlocutores, en una hábil gradación, y Trasímaco es el paralelo a Calicles. También aquí Sócrates defiende una aparente paradoja: que es mejor sufrir la injusticia que cometerla, y que el tirano no es feliz.

Pero, a diferencia de lo habitual en los diálogos breves de su primera época, ahora Platón ya no deja que los contertulios se despidan cuando Sócrates ha llegado a la aporía, sino que ya está preparado para dejar que Sócrates exponga toda una larga teorización propia acerca de la ciudad justa y ejemplar. El libro II se abre con una breve introducción al magno tema propuesto.

A lo largo del diálogo, Sócrates, es decir, Platón, no sólo responde a las preguntas de sus interlocutores con sus razones, sino que recurre a alegorías y a un par de mitos para aclarar su teorización. Como en una sinfonía, los temas recurren y se entrelazan. Hay varios *leit-motivs*: el de la justicia y el de la unidad de la ciudad, y el de la analogía fundamental entre la configuración de la sociedad y la del alma individual.

La insistencia en que la justicia comporta un ajuste entre las diversas clases de la población y el que éstas ocupen su lugar justo y cumplan su función propia en el sistema lo destaca Platón quizás como contraposición a la democrática Atenas de su tiempo, ciudad igualitaria y en crisis constante, donde la desunión entre los ciudadanos ricos y pobres amenazaba esa unidad social. Está claro que Platón no admite la igualdad fundamental de sus ciudadanos, sino que piensa que cada uno debe ocupar el lugar correspondiente a su naturaleza. De ahí la división en tres clases: filósofos-gobernantes; guardianes-guerreros, y obreros-productores.

A cada clase le corresponde una función y una virtud: inteligencia *(phrónesis)*, valor *(andreía)* y templanza *(sophrosyne)*, y la justicia *(díke* o *dikaiosyne)* resulta de la armonía de esas funciones. Para explicarles a todos esa tripartición, aconseja la utilización de un «mito» («noble ficción», *gennaîon pseûdos,* en 414d y ss.). Según este «relato fenicio», de la tierra surgirían los hombres con diversas naturalezas: los unos guardan en su interior una porción de oro, los otros tienen plata y los demás un algo de bronce. Este *pseûdos* (es decir, ficción o invención, más que mentira) tiene un claro propósito pedagógico, para explicar la original desigualdad entre los hombres.

De manera análoga, también en el alma humana hay tres elementos que deben coordinarse en su funcionamiento: son la inteligencia *(noûs)*, el carácter *(thymós)* y los deseos *(epithymíai)*. Según uno u otro predomine en el individuo, obtendrá éste su lugar apropiado en la distribución social. Tanto el alma como la sociedad civil están amenazadas por la discordia civil (la *stasis* tan frecuente en las ciudades griegas) si no se establece el buen orden. La razón debe dirigir, el valor defender, y los apetitos mostrarse obedientes y bien enfocados a una producción básica.

Cada clase tiene una función que cumplir en el organismo político. Platón se cuida de detallar la educación conveniente para los ciudadanos de las dos primeras clases, y se desentiende de la de la tercera, destinada a obe-

decer. El buen orden es garantía de justicia y de felicidad del conjunto.

A las mujeres les reconoce las mismas capacidades y, por tanto, los mismos derechos a la educación que a los hombres, lo que era una innovación sorprendente en la época. No menciona a los esclavos. Para evitar rencillas y ambiciones propone la abolición de la propiedad privada y la familia en las dos clases superiores.

La mezcla de trazos revolucionarios, como el comunismo y la igualdad de sexos, a la par de otros un tanto reaccionarios (ahora y en su contexto histórico), como la división en estamentos de la sociedad, agudiza el talante utópico de su propuesta. El filósofo no se hace muchas ilusiones sobre sus posibilidades de implantación en la Grecia de su tiempo. No busca «un Estado mejor» (como hará, por ejemplo, Aristóteles), sino un «Estado ideal», un paradigma para siempre, acaso irrealizable luego.

5

Como ha escrito A. Koyré, «la ciudad no es —para Platón— un conjunto de individuos, sino que forma una unidad real, un organismo *espiritual*, y de ahí que entre su constitución, su estructura y la del hombre exista una *analogía* que hace de la primera un verdadero *ánthropos* en grande, y del segundo una auténtica *politeia* en pequeño; de modo que, como esta analogía descansa en una dependencia mutua, es imposible estudiar al hombre sin estudiar, a la vez, la ciudad de la que forma parte. La estructura psicológica del individuo y la estructura social de la ciudad se corresponden de una manera perfecta, o, en términos modernos, la psicología social y la individual se implican mutuamente».

Esa imbricación de lo social y lo espiritual es uno de los ejes fundamentales de la *República* (T. J. Anderson lo ha analizado en su libro *Polis and Psyche. A motif in Plato's Republic*, 1971. En la relación se insiste en los libros II, III y IV, y en los VIII y IX). Cuando Platón

estudia las diferentes formas políticas y su decadencia, no deja de señalar que a cada una de ellas le corresponde un tipo de individuos determinados psicológicamente.

La propuesta política tiene, no lo olvidemos, una base filosófica en el idealismo platónico. Los símiles de la Idea del Bien como el sol (504e-509c), de la línea segmentada y el conocimiento y sus grados (509e-511e), y la famosa alegoría de la caverna (514a-518b) exponen de manera plástica los fundamentos de esa teoría que postula la superioridad en el conocimiento de unos cuantos como razón de su derecho a gobernar a los demás. Con la mirada en la Idea del Bien, los filósofos son los únicos capaces de timonear esa polis justa y bien ordenada.

La división de la población en esos tres estamentos o clases surge como una necesidad de la propia polis. En un comienzo, tras advertir que el individuo no es autosuficiente, Sócrates había esbozado una primera comunidad, primitiva, atenta a proveer las necesidades mínimas (alimentación, vivienda, y vestidos), un tanto idílica y enormemente austera, que Glaucón califica de una «sociedad de cerdos», por sus escasas ofertas para una vida mejor y refinada. Frente a ésta se alza una comunidad progresista y capaz de lujos como la de la Atenas contemporánea, que Sócrates califica de sociedad enferma, amenazada por guerras y conflictos internos. Y frente a ésta surge el proyecto de una polis justa y bien ordenada, en la que los guardianes defensores protegen al conjunto mientras los otros ciudadanos están ocupados en el trabajo productivo, según sus capacidades.

La educación es el elemento esencial en la orientación de los individuos, a partir de las potenciales aptitudes naturales. Conviene que los guardianes sean de mente despierta y de ánimo valeroso; de ellos unos serán educados para filósofos gobernantes y otros para guerreros. La distinción de estos dos estamentos dentro de la clase de los guardianes los opone, en un mismo bloque, a los trabajadores, encargados de procurar la subsistencia. (La capacidad para el conocimiento superior distingue a los filósofos, cuyo aprendizaje será especialmente largo y

arduo.) Como ya dijimos, Platón se preocupa sólo de la educación de las dos clases superiores. Como en la habitual *paideia* helénica, tiene una parte de atlética y otra de formación cultural (que los griegos llamaban *mousiké*). Platón introduce, especialmente en ésta, importantes novedades, como es la censura de los poetas, tradicionales educadores y transmisores de la mitología. Esas lecciones teológicas de los poetas deben ser rechazadas por inmorales, y los filósofos se encargarán de ofrecer otras más piadosas y moralizadas.

Ese rechazo de los poetas como educadores —en los libros III y X— tiene de un lado razones morales (recordemos que ya Jenófanes y Heráclito habían censurado a Homero por los relatos escandalosos sobre los dioses que cometían adulterios, engaños y violencias mutuas), pero también razones intelectuales. En ese mundo reorganizado por los filósofos, los poetas son unos competidores atractivos, pero innecesarios, y sus recreaciones son intentos miméticos de una realidad secundaria. Platón, que, según una famosa anécdota, renunció a sus afanes juveniles de escribir tragedias para seguir a Sócrates, se muestra consciente de los riesgos seductores de la poesía, pero implacable en su censura moralizante.

No es nada extraño el énfasis puesto en la educación como elemento esencial de la construcción de una ciudadanía mejor. Sólo mediante la creación de unos hábitos intelectuales se logrará que la población asuma su puesto en la ciudad. A los guardianes se les exige una vida austera: sin propiedad privada, para evitar el afán de lucro y la ambición, mal endémico de las ciudades helénicas, y la renuncia a una familia propia. A los filósofos se les impide el dedicarse a una vida teórica y retirada, como podría ser de su agrado, para exigirles una dedicación a los asuntos del Estado. Todo en nombre del bien común.

«No son las maquinaciones de un monstruo totalitarista, sino los sueños de un teórico alejado de la práctica», comenta W. K. C. Guthrie, al tratar de este punto. Platón postula unos gobernantes austeros, ascéticos, marginados de los afanes económicos y de cualquier egoísmo,

muy distintos de los aristócratas de antaño y de los oligarcas de cualquier ciudad antigua. Su utopía tiene una noble radicalidad; no es una vuelta atrás. Le guía no la nostalgia del poder aristocrático, sino la nostalgia de un orden comunitario más allá de los rumbos y tumbos históricos.

En el libro VIII pasa Platón revista a los varios tipos de gobierno posibles y a la evolución de una a otra *politeia*. El régimen político mejor es la aristocracia, cuando gobiernan los mejores en provecho de la comunidad entera. Pero hay otros cuatro regímenes inferiores o degradados: la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía. (Y hay otros tantos tipos de hombres, cuyo comportamiento se corresponde con el régimen en cuestión.)

Ni los mejores guardianes lograrán controlar la reproducción y la educación de los gobernantes, y se infiltra así una degradación generacional que aboca a la timocracia. En ésta, los que ocupan el poder lo ejercen atendiendo a sus hombres. Son gentes amantes de la guerra y los hechos brillantes, ambiciosos de poder, riquezas y prestigio personal. De la timocracia se pasa a la oligarquía, con el triunfo de unos pocos sobre el resto. Se crea una escisión en la polis entre los pocos ricos y potentes y el resto de la población empobrecida.

Cuando los pobres ven la debilidad de los oligarcas se rebelan y accede entonces el demos al poder. Instituyen un gobierno de tendencia igualitaria, con libertad de palabra y donde cada uno obra a su gusto y arbitrio. Pero, del mismo modo como el deseo inmoderado de riquezas arruinó a los oligarcas, el desenfrenado afán de libertad pierde a la democracia. Los ricos desposeídos y amenazados conspiran contra ella. Al frente del partido popular se coloca un individuo ambicioso que con violencia abate a sus enemigos en nombre del pueblo, pero que luego, una vez conquistado el poder, se convierte en un tirano. Tanto el régimen como el individuo tiránico son lo más injusto en este esquema constitucional. La violencia y el servilismo alcanzan aquí su máximo nivel de corrupción.

En esta crítica a las varias formas de gobierno, Platón no pretende un enfoque histórico, sino que se mantiene en un plano teórico general, atento siempre a lo psicológico. A cada régimen político le corresponde un exceso en las ambiciones y los deseos de los ciudadanos. Y la tiranía, al final del proceso, es el peor de esos regímenes, incluso para el tirano mismo, que obra a su arbitrio y con violencia, pero sufre en su alma los daños de esta injusticia. Como en el *Gorgias,* Sócrates insiste en que el tirano no puede ser feliz, sino que vive sujeto a la adulación y al temor constante de la traición, una existencia solitaria e infame.

La sucesión de los regímenes, por otro lado, no se corresponde con la evolución histórica de los *politeíai* en el ámbito griego, donde la tiranía suele colocarse entre la oligarquía y la democracia. (Así, por ejemplo, en el caso de Atenas, Pisístrato y sus hijos, tras la legislación de Solón, consolidan el paso a la democracia con sus medidas antiaristocráticas.) Pero los cuadros trazados por el filósofo revelan bien la agudeza de su perspectiva y la experiencia histórica acumulada.

No hay un paralelismo entre las formas de gobierno y los elementos distinguidos en el alma humana, es decir, no hay una correspondencia entre las tres clases sociales y los gobiernos característicos, que son cinco. Todos ellos —a excepción del régimen perfecto de la aristocracia basada en el gobierno de los más sabios— suponen una escisión en la ciudad, y un principio de *stasis,* y están causados por un desequilibrio social, perniciosos para el conjunto de los ciudadanos.

Sólo el filósofo, vuelve a decirnos Platón a continuación, es feliz (580d y ss.), y puede con su ciencia salvar a la sociedad.

La propuesta de Platón es revolucionaria y está en clara oposición a la realidad histórica de su entorno. Se basa en su concepción filosófica de la realidad. Por eso, la educación que propone para los guardianes es, en rigor, un aprendizaje filosófico que los capacite para comprender el sentido último de la realidad; es decir, una educación

para la visión de las Ideas, que están más allá del mundo empírico de vanas apariencias, meras copias de la verdadera realidad. En el libro VII, después de las famosas alegorías del sol, la línea y la caverna, Platón traza el programa de los estudios adecuados a la formación de esos filósofos guardianes (522e y ss.).

Los filósofos estudiarán aritmética, geometría plana, estereometría, astronomía, armonía y, finalmente, dialéctica, en un estudio progresivo, que entrena su entendimiento en la abstracción y los rigores del razonamiento. Desde los veinte a los treinta años los guardianes seleccionados por su inteligencia se ejercitarán en ese aprendizaje matemático y lógico, para luego asumir sus responsabilidades. A partir de los cincuenta años se les forzará a contemplar la Idea del Bien y a asumir las tareas de gobierno. El símil de la caverna resulta especialmente adecuado a esa concepción del gobernante ilustrado que regresa al ámbito de las sombras para adoctrinar a sus compañeros de prisión, incapaces de evadirse para ver la luz, prisioneros de un mundo de apariencias e imágenes falsas.

Por esa misma razón, en el libro X se decide a desterrar de su ciudad a los poetas, a Homero y a los trágicos, ya que con su arte admirable y seductor no hacen sino imitar meras apariencias. La *mímesis* del poeta tiene por objetos las realidades empíricas e incluso las copias artísticas de éstas. Como ya los objetos de este entorno son copias de las Ideas, los poetas son imitadores de tercera fila, y sus enseñanzas, dirigidas a la parte pasional del alma, son doblemente perniciosas.

Tal vez resulta un tanto excesivo calificar a Platón de «arquitecto de la anti-polis», como hacen Ellen Meiskins y Neal Wood en el amplio capítulo crítico en que analizan su pensamiento político como una versión idealista de la reacción aristocrática. De lo que no puede caber duda, sin embargo, es del carácter antidemocrático de su empeño. La polis ideal de Platón está totalmente enfrentada a los fundamentos políticos de la Atenas de su época.

La justicia que Platón busca no es una virtud social igualitaria, basada en la *isonomía* y la *isegoría,* la igualdad de los ciudadanos ante la ley y en las decisiones comunitarias; se funda en una *harmonía* bien definida, la que resulta de que cada uno ocupe el lugar que le corresponde y cumpla la función asignada en un esquema que es jerárquico y aristocrático, donde unos mandan y otros obedecen, donde unos deciden y combaten y otros laboran y producen, según la división del trabajo ya aludida, que corresponde, según Platón, a la distinta naturaleza de unos y otros. La política resulta aquí, en efecto, un oficio reservado a los guardianes, en virtud de su saber y de su naturaleza y educación superior, mientras que los miembros de la clase inferior, los trabajadores manuales, los comerciantes y agricultores que emplean su tiempo en labores serviles están apartados de la dirección de los asuntos comunitarios. La virtud de esos trabajadores, incapaces de levantar sus miradas a los horizontes más elevados, es la obediencia y la temperancia.

Partiendo del postulado de que la política también es una *téchne* y debe reservarse a los profesionales y expertos, y de que a la tripartición del alma corresponde la del Estado, Platón ha llegado a la conclusión de que el buen gobierno debe lograrse mediante la sumisión de la comunidad a los pilotos más capaces que conducirán el barco del Estado a buen puerto, para felicidad de todos. En ese régimen aristocrático sólo los guardianes tienen una actuación política, y entre ellos, sólo los filósofos detentan una dirección real en los asuntos comunes.

La propuesta platónica no significa el rechazo de la polis como organismo social, sino el rechazo de la democracia (tal como se practicaba en Atenas, gracias a Clístenes y Pericles, y de acuerdo con la ideología de sofistas como Protágoras), tanto en su forma histórica como en sus principios básicos. Es un proyecto de aristocracia política, pero no una vuelta atrás, en el sentido de que la clase gobernante que Platón postula no es, sin más, la antigua aristocracia de la estirpe, sino una aristocracia intelectual. Cierto que, en el terreno de lo real, encon-

tramos aquí una sutil reafirmación de los postulados básicos de aquella clase: que los mejores deben ejercer el poder y que los trabajadores, embrutecidos por su ocupación servil, deben quedar sometidos y obedecer. La división fundamental del cuerpo social es ésa: de un lado, los Guardianes y del otro los Productores u obreros, sea cual sea su trabajo. Los unos mandan y guerrean, defendiendo el buen orden, los otros obedecen y trabajan, para todos.

La versión intelectualizada de la *areté,* en su diversidad, recoge ecos de los antiguos ideales. Pero hay grandes diferencias al respecto. Homero no es ya admitido como el educador tradicional, sino que la *paideia* queda encomendada a los filósofos. El código aristocrático que Platón propone considera la excelencia del alma muy superior a la del cuerpo, y, al conceder la primacía a los filósofos, formados por una ardua educación y selección, difiere de las normas tradicionales de la nobleza de casta. Es verdad, sin embargo, que el hombre digno y noble, el *kalòs kaì agathós,* desdeña el trabajo manual, y la ocupación que consume su tiempo; el desprecio por el trabajo es también en la concepción platónica un rasgo decisivo. La desigualdad de los ciudadanos está en relación con su ocupación laboral, y ésta reposa sobre una división del trabajo supuestamente fundada en la propia naturaleza humana.

Los críticos del pensamiento platónico —sean liberales o marxistas— tienen razón al acusar a Platón de «reaccionario», de enemigo de la democracia, y de enemigo de la sociedad abierta, según el famoso título de la obra de Popper. Sin embargo, conviene dejar claro que Platón no pretende un retorno al pasado. Si su régimen es claramente aristocrático, como señalan los Wood, no pretende devolver el poder a los miembros de la nobleza tradicional. No está a favor del *oikos* frente a la *polis,* sino que, por el contrario, subordina la familia al Estado de un modo absoluto, y otorga a la *paideia* y a la capacidad intelectual un papel muy superior al que habían tenido hasta entonces. La supresión de la propiedad y el iguali-

tarismo entre los guardianes, la igualdad de hombres y mujeres para la educación y la administración, el rechazo de la poesía como base de la educación, y otros rasgos muestran esa modernidad de su utópico proyecto. Esa insistencia en la unidad de la polis y la búsqueda de la armonía consiguiente está basada en la nostalgia no del poder, sino del orden. Contra la democracia ateniense que Platón ha conocido, y sus vaivenes, contra la crisis abierta de la ciudadanía, dividida en ricos y pobres, contra la demagogia irresponsable, Platón quiere ofrecer un remedio radical: un nuevo Estado, una *politeia* revolucionaria mucho más solidaria, y mucho menos libre. Su programa político está en clara coherencia con su sistema filosófico, y ya hemos insistido en esa relación con su visión psicológica y su metafísica idealista. Esa es una ciudad moldeada de acuerdo con un programa filosófico, en la que se realiza un ideal de justicia que corresponde a una concepción del hombre singular, con atención al bien de las almas y no a los cuerpos y las haciendas de los ciudadanos.

6

Algunos años después de escribir la *República,* después de su segundo viaje a Sicilia, Platón se propuso componer un tríptico acerca de la definición de tres figuras: el sofista, el político y el filósofo, dedicando un diálogo a cada una de ellas. Tan sólo redactó los dos primeros, dejando sin intentar la definición del filósofo, según el método de la diéresis dialéctica. No es el *Político* —como tampoco el *Sofista*— un diálogo de teoría política, pero sí una obra muy interesante para observar la evolución del pensamiento político de Platón, en el intermedio entre la *República* y las *Leyes.*

El político que Platón quiere definir no es el tipo pragmático que podía triunfar en la democracia de su época; es más bien un tipo ideal o esencial, aunque no hay ahora referencias a la teoría de las ideas. Es una figura un tanto

intemporal, que Platón comienza por definir como un experto en su campo, el de dirigir los asuntos de la comunidad. Indaga, pues, qué es lo que caracteriza al hombre de Estado como tal, y para ello recurre a dos comparaciones muy significativas: la del pastor y la del tejedor. Es la segunda la que persiste a lo largo de la última parte del diálogo como la más adecuada. El arte de la política requiere un conocimiento verdadero por parte del auténtico político —sea visto como el prudente conductor del rebaño o como el hábil tejedor que trenza la trama escogiendo los hilos apropiados conforme a un modelo previo—. Ahí reconocemos el tema recurrente de la doctrina platónica sobre el ejercicio del poder. Un verdadero y sabio político sabría regir los destinos de la comunidad sin tener que recurrir a las leyes de continuo; pero, a falta de un verdadero conocedor de ese difícil arte, las leyes proveen recetas de carácter un tanto general que ayudan a la buena marcha de los asuntos públicos.

«Por necesidad, entonces —afirma el Extranjero en el *Político* de Platón, 293e— de entre los regímenes políticos, al parecer es recto por excelencia y el único régimen político que puede serlo aquél en el cual es posible descubrir que quienes gobiernan son en verdad dueños de una ciencia y no sólo pasan por serlo; sea que gobiernen conforme a leyes o sin leyes, con el consentimiento de los gobernados o por imposición forzada, sean pobres o ricos, nada de esto ha de tenerse en cuenta para determinar ningún tipo de rectitud.»

Platón sigue insistiendo en la profesionalidad del político, que debe poseer un saber, y un saber basado en principios, una ciencia o *epistéme* singular que le califica para gobernar. Sólo el régimen que está en manos de estos sabios políticos es un régimen correcto, y cualquier otra determinación es secundaria, según insiste a continuación de esa afirmación en el *Político*. Por encima de las leyes, y por encima de cualquier condicionamiento económico, está esa capacidad científica que caracteriza al verdadero político. Definirla no es asunto fácil, como muestra el diálogo citado, y como, sin duda, se demos-

traba en las lecciones de la Academia, en que había cursos avanzados, pensamos, sobre el arte y la ciencia de la política.

Más importante es, piensa Platón, que existan auténticos políticos que el que existan leyes apropiadas, puesto que el saber real del gobernante puede proveer a lo necesario para timonear el Estado. Sin embargo, en la práctica, tal situación resultaría verdaderamente problemática. Sobre todo si nada certifica el saber real de los políticos, la legalidad es un apoyo imprescindible, algo sujeto a cautelas. La ciencia es superior a las leyes; la ley es un «segundo recurso».

Muy interesante al respecto es su consideración acerca de los tres tipos de gobierno fundamentales: monarquía, oligarquía, y democracia. Es éste un tema que ya hemos encontrado en la *República* y que ahora parece tratarse un tanto de pasada. Pero hay algunos matices distintos en su tratamiento. Estos regímenes varían según que se impongan por violencia o consenso popular, según el afán de riqueza o la moderación de los gobernantes, y según su obediencia a las leyes. De acuerdo con sus méritos, Platón los ordena, de mejor a peor, en este orden: monarquía constitucional, aristocracia, y democracia. No nos sorprende que Platón coloque a la democracia en el último lugar.

No obstante, de acuerdo con la máxima de que «la corrupción de lo mejor es la peor» —*corruptio optimi pessima*—, es la tiranía, degradación de la monarquía en lo ilegal y arbitrario, lo que se revela como el gobierno más caótico y feroz, mientras que una democracia mediocre o incluso mala resulta menos peligrosa para la comunidad, por la mediocre capacidad de sus gobernantes tanto para el bien como para el mal.

Como ha señalado G.M.A. Grube, eso es una pobre defensa de la democracia, pero no deja de ser una buena apología del sistema en un mundo donde la perfección está lejos de los hombres. Platón, que ha presenciado los desmanes de la tiranía en Sicilia y que siente, a sus numerosos años, una tremenda desconfianza en los hombres

políticos, no alude aquí a los reyes filósofos de su *Politeía*, ni insiste en sus ataques a la democracia. Llega a admitirla como un mal menor, siempre que esté refrendada por el acatamiento de unas leyes válidas.

Tal vez, parece sugerirnos, si el ideal es imposible, convenga con cautela aceptar lo menos malo; si el político auténtico no se da, una legalidad decente vale para evitar el desorden y la violencia.

La estructura del *Político* es muy sencilla. Partiendo del método de división dicotómica *(diaíresis)*, se avanza hasta una primera definición del político como pastor del rebaño humano. Luego introduce Platón un curioso mito, según el cual el mundo está sometido a períodos de orden y de desorden alternados de acuerdo con la providencia divina o el abandono de ésta; el universo tiende a disolverse «en la región infinita de la desemejanza», pero la divinidad interviene y corrige ese rumbo de cuando en cuando. Se rechaza la definición del político como buen pastor, y se elige una nueva, menos elevada: el tejedor es el símil más adecuado a la actividad del político. Se discute sobre el arte de medir y la justa medida, como objetivo de tal arte. Luego se dirige la atención a los varios estamentos de la sociedad y a los diferentes regímenes o formas de gobierno, con sus riesgos y alternancias. Se concluye que, en efecto, el buen político es el que sabe lograr adecuadamente el más hermoso de los tejidos con los elementos de la trama social, guiado por su conocimiento superior de unos patrones paradigmáticos.

Hay en el diálogo un tono bastante alejado del idealismo riguroso. La metáfora del artesano tejedor que sabe combinar los elementos materiales para conseguir una trabazón hermosa, atendiendo a la recta proporción y a la justa medida, es muy significativa. Ese énfasis en la «medida», *tò métrion*, parece preludiar ciertos asertos del moderado Aristóteles. Hay también en esa renuncia a patrones idealistas y a una utopía radical un cierto pesimismo. No cabe en la política un bien absoluto, sino que hay que ajustarse a los elementos reales para lograr

un feliz entramado social. Platón desconfía del despotismo ilustrado y propone, resignado, un cierto compromiso con lo real. Tal vez el mito sobre la recurrente descomposición del orden cósmico viene bien como advertencia de lo imposible de la perfección.

7

Las *Leyes* es el último y el más extenso de los diálogos escritos por Platón. Consta de doce libros. El filósofo estaba trabajando en su revisión cuando le sorprendió la muerte, a sus ochenta años. En su complicada elaboración llevaba ya unos diez. Por su estilo, la obra refleja la vejez de su autor. Vuelve Platón sobre muchos de los puntos ya tratados en la *República*, pero con un nuevo talante, menos idealista y más conservador. No aparece Sócrates entre los interlocutores del amplio coloquio, que son tres ancianos: el «extranjero ateniense» (extranjero porque el diálogo tiene lugar en Creta), el espartano Clinias y el cretense Megilo. Tal vez en el extranjero podemos sospechar una máscara del viejo Platón. Es, sin duda, relevante el que sus interlocutores estén caracterizados como dos representantes de ciudades dorias, gentes poco avezadas a la dialéctica y a la disquisición filosófica. Aunque no carecen de humor, no hay en estos personajes la familiar ironía y la jovialidad de aquellos conciudadanos atenienses de la *República*.

Si bien Platón mantiene la orientación política reaccionaria (por calificarlo *grosso modo*) de siempre, aquí hay un notable cambio en la propuesta de una ciudad bien ordenada. No es lo esencial, desde esta perspectiva, el dominio de los filósofos, ni siquiera el de unos gobernantes expertos y sabios orientados por su conocimiento del mundo de las ideas, sino que son las leyes las que procuran una firme dirección y estabilidad al Estado reconstruido por el Extranjero. La *paideia* de los ciudadanos sigue siendo algo fundamental, pero se organiza desde la legislación impersonal y austera, con sus preceptos

estrictos. Todo se halla bien regulado por las leyes, y sobre todo los asuntos religiosos, con una solemne rigidez. En su vejez, diríase que Platón confía más en la letra escrita y menos en los hombres para organizar la felicidad común.

Recordemos un pasaje bien conocido (875a-d) de su texto:

«Es necesario que los hombres se den leyes y que vivan conforme a leyes o en nada se diferenciarán de las bestias más salvajes. La razón de ello es que no se produce naturaleza humana alguna que conozca lo conveniente a los humanos para su régimen político y que, conociéndolo, sea capaz y quiera siempre realizar lo mejor. Pues es difícil reconocer que mediante el verdadero arte político ha de cuidarse no de su bien particular, sino del comunitario —porque el bien común estrecha los vínculos de la ciudad, mientras que el particular los disuelve—, y porque es conveniente al bien común y al particular, a ambos, que el bien comunitario esté mejor atendido que el particular.

En segundo lugar, si alguno efectivamente incluye en su ciencia el conocimiento de que esto es así, pero luego gobierna a la ciudad sin ningún control y con poder absoluto, no podrá en ningún caso mantenerse firme en esa doctrina y seguir a lo largo de su vida sosteniendo el bien común para la ciudad y sometiendo lo particular a lo común, sino que su naturaleza mortal le impulsará sin cesar a la ambición y al actuar en propio beneficio, en su fuga irracional del dolor y en su búsqueda del placer. Pondrá estos dos motivos por delante de lo más justo y lo mejór y, produciendo tinieblas dentro de sí mismo, se llenará al fin de toda clase de males y llenará a la ciudad entera.

Es claro que si hubiera en algún caso, por una suerte divina, un hombre que naciera con capacidad suficiente para tal empresa, no tendría necesidad para nada de leyes que le rigieran; porque no hay ley ni ordenación alguna superior al conocimiento, ni es lícito que la inteligencia sea súbdita o esclava de nadie, sino que debe ser la que

lo gobierne todo, si es auténtica inteligencia y realmente libre por su naturaleza. Pero tal cosa no se da en ningún lugar ni de ningún modo, a no ser por un breve momento. Por eso hay que preferir el segundo término: la ordenación y la ley, que miran y atienden a lo general, aunque no alcancen a precisar cada una de las cosas.»

Algo parecido se apuntaba en el *Político*, como dijimos. Tras los fracasos en Sicilia, tras la muerte trágica de su amado amigo Dión, el viejo filósofo está dispuesto a renunciar a la búsqueda de un monarca ilustrado, advirtiendo que lo irracional acaba por imponerse en el alma de cualquier soberano, que todo poderoso obra movido por la ambición, el egoísmo, y los impulsos del placer y el dolor. También los legisladores han de actuar conforme a los principios fijados en las leyes. Lo racional se concretará en los fundamentos de sus preceptos, y un órgano colectivo velará por el cumplimiento de las mismas.

Para velar por su aplicación, Platón propone establecer un consejo de ciudadanos (elegidos por sorteo entre los de cierta edad) que infundirá respeto y las expondrá con una persuasión efectiva. A tal fin, las leyes van precedidas de unos preámbulos didácticos, que explican su utilidad. Para los casos más graves de desacato, como son los casos de ateísmo y de corrupción de las creencias religiosas, se crea otro Consejo especial, el Consejo Nocturno, que funciona como un tribunal de la Inquisición (el primero del mundo occidental). Los crímenes en materia religiosa son, para el Ateniense, los más graves y, en caso de reincidencia y pertinacia, pueden ser castigados con la pena de muerte. El Consejo Nocturno vela por la estabilidad espiritual de la polis, «a manera de ancla para toda la ciudad», según dice Platón casi al final de su obra, evitando que los malos aires de la innovación lleven al pueblo a la deriva. La ciudad de las *Leyes* está extremadamente sujeta y bien anclada en una arcaica solidaridad.

La estructura y la temática de las *Leyes* resultan muy complejas. La elaboración de todo el programa legislativo

para una nueva ciudad, la de los magnetes, en el interior de Creta, según la indicación de Clinias, es el eje de la larga exposición del Extranjero ateniense, en un coloquio que es, muchas veces, un monólogo un tanto reiterativo y notablemente minucioso en sus detalles.

Los tres primeros libros forman como un preámbulo un tanto misceláneo, en que se habla de la educación, de la psicología, de la teoría política de diversos estados, de los efectos del vino y la importancia de las comidas comunitarias, y de la influencia de la música en el carácter. La referencia constante a la educación cívica es el hilo argumental de este curioso prólogo. Hay en él algunas reflexiones muy significativas, como la crítica del proyecto político espartano, que considerando el valor como la virtud suprema propugnó una sociedad belicosa y «militarista». Por el contrario, se insiste en que la virtud fundamental debe ser la justicia y una vida solidaria en la paz.

Los libros IV y V comienzan por establecer el marco adecuado para la fundación de la ciudad, con referencias al marco geográfico que condiciona su vida. Estará apartada del mar, con la ventaja de quedar lejos de un comercio y un tráfico corruptor, evitando así los riesgos de la marinería. (Evidentemente, el contraste latente es con la Atenas democrática, tan definida por su comercio y su flota, tan abierta a nuevos aires.) Se evitará el afán de lucro, prohibiendo el uso de metales preciosos, y restringiendo la moneda a un uso muy módico; a los ciudadanos les será vetado el comercio y también las labores artesanas que les impidan dedicarse a la actividad libre en interés de sus almas y de la colaboración cívica. La economía es fundamentalmente agraria, fijándose para cada uno de los 5.040 ciudadanos un lote de tierras inalienable, con dos partes, una urbana y otra rústica. Se admite la existencia de esclavos y metecos, que se ocuparán de ese comercio y de esa artesanía en que no deben perder su tiempo los verdaderos ciudadanos, vocados a funciones más nobles.

El territorio de la ciudad estará dividido en lotes, de manera que los ciudadanos sean todos pequeños propietarios. El número de éstos es reducido: 5.040, un número cómodo para la realización de las divisiones matemáticas requeridas para la ocupación de cargos y funciones. El consejo de la polis estará formado por 360 ciudadanos elegidos por sorteo, que velarán por el cumplimiento de la legislación, con ayuda de inspectores y asesorados en ciertas materias (por ejemplo, en temas religiosos por el poderoso Consejo Nocturno, creado para velar por la ortodoxia, como se dirá luego en el libro XII). La ciudad será solidaria en grado extremo, y las mujeres quedan mucho mejor integradas que en las ciudades griegas de la época, ya que también a ellas les llega la educación obligatoria y la administración de ciertos aspectos cívicos. El libro VI versa sobre las magistraturas, elecciones, leyes matrimoniales, el VII se dedica a la educación de los ciudadanos en sus varios aspectos y en conjunto, el X legisla sobre temas de religión. Los libros VIII, IX, XI y XII exponen un código legal detallado, con leyes penales, fiscales, etc.

Hay una mezcla de reflexiones teóricas y de aspectos prácticos muy concretos. La ciudad está encaminada a mantener la paz tanto interna como con sus vecinos, pero sus habitantes estarán preparados para hacer frente a cualquier asalto mediante ejercicios militares que mantendrán el sentido del coraje y la disciplina. Se dedica mucha atención a las fiestas de carácter comunitario, que fomentan la convivencia y el amor entre los conciudadanos.

Ya no se habla de la famosa división de la ciudadanía en tres clases; no gobiernan los filósofos ni son las Ideas el modelo de la orientación política; tampoco se habla de la comunidad de mujeres e hijos ni del comunismo de los Guardianes. El proyecto es mucho menos utópico y menos radical que el de la *República,* y aprovecha o toma en cuenta los logros de distintas constituciones griegas. Resulta arcaizante en ciertos aspectos (ya en el *Critias* Platón había trazado un elogio de una Atenas arcaica e

idealizada en contraste con la corrompida democracia de su tiempo). Pero es innovador en otros, como en el campo educativo.

Una vez más Platón insiste en un tema esencial: la *polis* debe educar a sus ciudadanos para hacerlos mejores. (Aquí se ocupa no de la educación de los Guardianes, sino de la de toda la ciudadanía.) Aporta muchas sugerencias de notorio interés didáctico. Dedica una enorme atención a la formación integral desde la infancia; se preocupa de *los juegos y canciones infantiles*, de *la transmisión* de una mitología censurada, de la depuración moral de los mitos, de las lecturas moralizantes, marginando a los poetas y proponiendo como modelo obras de carácter filosófico, como su propio texto, etc. Propone al frente de toda la educación a un magistrado con notorio poder, elegido con sumo cuidado, para velar por ella (algo así como un ministro de Educación, por primera vez en la historia). También instituye una censura en lo musical, criticando duramente las tendencias de la música reciente, sólo destinada a procurar placer.

La educación, reglada desde la infancia, será obligatoria para todos y correrá a cargo de la ciudad. Tras los primeros años de escuela se insistirá en la enseñanza de las matemáticas con una pedagogía clara y luego en la dialéctica. No con el objetivo de formar filósofos, sino ciudadanos con el alma y la mente clara.

Frente al proyecto utópico de la ciudad ideal, trazado en su *Politeia* de unos treinta años antes, este boceto político apunta un cierto compromiso con la realidad. Es un paradigma más asequible, dentro de la austeridad de sus trazos, con una severidad doria y arcaizante (opuesta en muchos aspectos a la Atenas que Platón había conocido, tan inquieta y decadente, para su concepción propia). Se trata, como diría Platón, de un segundo intento, una «segunda navegación» o «*deúteros ploûs*» hacia una comunidad regida por la justicia y la solidaridad de todos sus miembros, estable y piadosa. En ella no se dará el afán de lucro y la ambición desmedida, el populacho desenfrenado y los demagogos, ni se escindirá la población

en su enfrentamiento civil, una sangrienta *stásis* o contienda interior, como la que corrompía la convivencia en casi todas las ciudades griegas.

La disciplina establecida en esa utópica Magnesia es firme y las leyes, que no los hombres, son la garantía de su estabilidad. Las fortunas serán variables, pero se evita que las diferencias sean grandes: el más rico sólo podrá tener cuatro veces más que el ciudadano más pobre (con su lote de tierra inalienable). Nadie poseerá oro ni plata, sino que tan sólo se usa una moneda de escaso valor. Nadie podrá exportar con beneficios grandes, y los viajes al extranjero se permitirán tan sólo a gente selecta, de avanzada edad y de probada fidelidad e inteligencia. También velará el Estado sobre la llegada de visitantes extranjeros. Los trabajadores inmigrantes, controlados por la policía, serán admitidos para que se ocupen de aquellos trabajos en que los ciudadanos podrían embrutecerse y que tienen fines de lucro, como el comercio y, en cierta medida, la artesanía. (También los esclavos pueden atender a eso, a órdenes de ciudadanos o metecos.)

Tales son, en fin, algunos de los trazos más notables del segundo proyecto político de Platón. Aficionado a los juegos de palabras, el viejo filósofo dice que toda *paideía* («educación») es siempre *paidiá* («juego»), y recuerda lo esencial que es el juego en todos los aspectos de la vida. También esta fantasía pedagógica y este reformismo político tienen una parte de *paidiá*. Uno no puede evitar la impresión de que el impenitente pensador político, tras una larga vida donde no faltaron los fracasos ni las desilusiones, con proyectos que no tuvieron una realización práctica y que, por otro lado, estaban en franca oposición a la realidad de los regímenes que él experimentó (la democrática Atenas y la Sicilia de los tiranos), se empeña en este juego imaginativo de construir una segunda ciudad en la teoría, como un estupendo juego solitario, confiado a esas páginas de una obra larguísima. Las *Leyes* es un texto impregnado de melancolía y de una cierta senilidad, en el que no está ya la figura del irónico Sócrates.

Los griegos llamaban *deúteros ploûs* a la navegación hecha, a falta de un viento propicio, a fuerza de remos, un viaje lento y bastante seguro, hacia el puerto buscado. A sus ochenta años, con más de cincuenta de escritor a cuestas, el infatigable Platón se empeñaba en gastar sus días en la búsqueda de la ciudad feliz y justa. Se había vuelto más rígido en algunos aspectos. Pensaba, replicando a la famosa máxima de Protágoras, que «Dios es la medida de todas las cosas». Seguía empeñado en dibujar un ámbito cívico donde el alma de los ciudadanos pudiera mejorar en una convivencia justa y feliz. Fruto último de ese empeño heroico y solitario del maestro de la Academia, a contrapelo de la marcha histórica, es las *Leyes,* un libro largo y crepuscular. Que no tuvo ni muchos lectores ni una gran resonancia en su tiempo.

4. Aristóteles. Conservadurismo y equilibrio

1

Aristóteles nació en Estagiro, una pequeña ciudad de la Calcídica —perteneciente al reino de Macedonia— en el 384 a.C., y murió en Eubea en el 322, a poco tiempo de exiliarse por segunda vez de Atenas. Esos datos externos son de por sí muy significativos y bastan para sugerir que no sólo por carácter, sino también por su misma circunstancia histórica y biográfica, se encontraba distante de su maestro Platón. El padre de Aristóteles, Nicómaco, era médico en la corte del rey Amintas II de Macedonia y la familia mantenía una buena relación con la casa real. Filipo II nombró a Aristóteles preceptor del príncipe Alejandro. (Quien no hizo mucho caso, al parecer, de los consejos del mismo en su política, pero favoreció con ayudas varias las investigaciones aristotélicas en el campo de las ciencias naturales.)

Aristóteles presenció el ascenso de Macedonia a la hegemonía bajo la monarquía de Filipo, el vencedor en Queronea (338), batalla decisiva para el futuro de Atenas; y luego asistió desde Atenas a las fulgurantes campañas del joven Alejandro. A la muerte de éste, el 323 en Babilonia, la sometida Atenas volvió a alzarse contra los macedonios, en un vano intento de recobrar una independencia dudosa. Para «evitar que la ciudad volviera a pecar contra la filosofía», Aristóteles se puso a salvo escapando a Aulide, y allí murió poco más tarde. Había vivido en Atenas durante dos largas temporadas, primero como discípulo de Platón en la Academia, hasta la muerte del maestro, unos veinte años (367-347); regresó luego hacia el 335 y fundó allí su propia escuela, el Liceo, que rivalizará con la Academia durante siglos. Fue siempre un meteco en la ilustre ciudad. Coleccionó una importante biblioteca y aventajó al propio Platón en la variedad de sus intereses científicos y filosóficos, legando una obra escrita notablemente amplia.

Todos éstos son datos bien sabidos y que aquí tan sólo podemos evocar con una rápida mención. Se ha insistido en exceso en la contraposición entre ambos pensadores: de un lado el idealismo de Platón y, del otro, el realismo de Aristóteles ofrecerían los dos grandes caminos de la madurez filosófica griega. Pero, como todos los asertos de ese calibre tan general, también éste encierra una enorme simplicidad que falsea la perspectiva. Como alumno de Platón, Aristóteles debe mucho a su maestro; y en buena parte su obra es una reacción crítica a las posiciones asumidas por aquél. Pero, además, incluso la propia profesión de su padre parece haber influido en la nueva orientación metodológica que asume su filosofía. Mientras que para Platón la abstracción y los razonamientos puros de la matemática parecen conformar una propedéutica ejemplar para el filósofo, Aristóteles toma como ciencia preferida la que investiga la diversidad de los seres naturales, y sus investigaciones en zoología y biología nos muestran una capacidad de observación y síntesis muy distintas a las de su maestro.

Hemos perdido parte de la obra escrita por Aristóteles; paradójicamente no nos han llegado aquellos escritos que él publicó con gran cuidado literario. Nos han quedado los escritos más de escuela, más técnicos, redactados en estilo más escueto, como apuntes y notas, a veces faltos de una última ordenación. También en esto el contraste con la obra de Platón es significativo. Se nos han perdido los elegantes diálogos de juventud; y el aspecto severo, adusto, denso, de los escritos de Aristóteles —a quien los escolásticos prefirieron siempre a Platón justamente por eso, por su esquematismo didáctico y su precisión terminológica— es otra característica de su legado filosófico. Desde los tratados de lógica a los de biología y de la retórica y poética a la metafísica y la física, la ética y la política, el pensamiento del estagirita revela una enorme agudeza en sus observaciones críticas, en sus planteamientos e ideas.

Siendo mucho menos sistemático y concluso de lo que se ha tomado como «aristotelismo» gracias a la manipulación de sus discípulos escolásticos, el pensamiento aristotélico destaca por su radicalidad en el planteamiento de las cuestiones teóricas fundamentales y por el intento de reformular de modo crítico y con una terminología precisa los grandes problemas heredados de la tradición filosófica anterior. Ciertamente, ya Platón constituye una síntesis y una superación de la filosofía presocrática y sofística; pero el talante de Aristóteles respecto a esa misma tradición le lleva a expresarse en un estilo más científico que el de su maestro. La atención que el estagirita dedica a los planteamientos anteriores le lleva a postular una historia de la filosofía y de las ciencias que proseguirá su discípulo Teofrasto con singular fortuna. Puede subrayarse ahora, como ha hecho Cherniss, por ejemplo, que la perspectiva histórica que Aristóteles nos da de sus precursores, está hecha desde una personal visión y desde un juicio poco imparcial, ya que el filósofo considera su propia postura como coronación crítica de todo lo anterior (hecho usual en los filósofos historiadores; véase el caso de Hegel). Pero aun así, el empeño his-

tórico de Aristóteles marca un hito en ese enfoque de la tradición.

También como pensador político el estagirita muestra esa atención doble: a los problemas y los datos reales, y a las teorías de sus predecesores en el terreno de la política. Por de pronto, señalemos que mientras para Platón la búsqueda de un sistema político justo parte de una frustración personal y es una continua y desesperada queja contra la Atenas en que le toca vivir, para el meteco Aristóteles la política es un terreno de reflexiones sobre la conducta humana, las instituciones y la sociedad, en un marco teórico ligado al de la ética y, de modo más general, a su ontología.

2

Una vez señalado esto, reconozcamos que el estudio del pensamiento político de Aristóteles presenta, en contraste con el de Platón, una ventaja. Se encuentra expuesto en una sola obra, la que tenemos con el título de *Política* o *la Política.* (Sin embargo, en griego el mismo título de la obra es un plural: *politikà* (sc. *biblía*): *(libros) políticos,* en referencia a los ocho libros que la componen y que son, al parecer, un conjunto de apuntes a los que Aristóteles no dio una forma única y definitiva para su publicación.)

Se nos han perdido otros escritos del mismo carácter: el diálogo *Sobre la Justicia* (en cuatro libros), el *Político* (en dos libros), las *Leyes* (en cuatro libros), y dos escritos seguramente más breves, pero de tema no menos interesante, dirigidos a su joven discípulo: *Sobre la monarquía* y *Alejandro o Acerca de las colonias.* Por otra parte, Aristóteles había emprendido una amplia compilación de escritos constitucionales de diferentes ciudades griegas, con un propósito histórico y comparativo. En sus *Constituciones (politeiai)* había reunido nada menos que las de ciento cincuenta y ocho, de ciudades griegas y bárbaras. De ellas tan sólo nos ha llegado, gracias a un afortunado

hallazgo, la *Constitución de los atenienses*, que probablemente figuraba al comienzo de tan vasta obra.

También se nos han perdido su tratado *Usos y costumbres de los bárbaros (Nómima barbarikà)*, en cuatro libros, y *Pleitos de las ciudades (Dikaiómata póleon)*, que ya en el título testimonian ese mismo interés de historiar y comparar testimonios políticos de diversa procedencia.

Los escritos reunidos bajo la rúbrica de nuestra *Política* tienen la ventaja de su carácter teórico general; están bastante reelaborados y pertenecen, en conjunto, a una etapa avanzada del pensamiento aristotélico; enlazan bien con sus *Eticas* y ofrecen una visión de conjunto clara y bien centrada.

Resulta, desde luego, interesante enmarcar la meditación aristotélica sobre estos temas entre la impronta de estas dos figuras tan significativamente opuestas y que él trató: su maestro Platón, el gran reconstructor de la polis en la teoría idealista, y su pupilo durante algunos años, Alejandro de Macedonia, creador de un nuevo imperio más allá de las estructuras políticas tradicionales.

La *Política* de Aristóteles se sitúa a unos cincuenta años de la *Politeia* de Platón y a unos veintitantos de las *Leyes*. Fue Platón quien orientó al joven Aristóteles, como a los otros alumnos de la Academia, en la teoría política. Con Platón, aun después de muerto, sigue polemizando Aristóteles también en este terreno, para rechazar su utopía y su idealismo. Pero también es significativo advertir que en los años de madurez del filósofo, cuando repasaba los apuntes de su *Política*, Alejandro Magno andaba revolucionando el panorama de la geografía política a una escala inaudita hasta entonces, creando un nuevo ámbito en el que las *poleis* griegas limitadas perderían su autonomía frente a un imperio o unos reinos de vastas proporciones, destruyendo los márgenes de la política helénica habitual. Aristóteles, como probablemente la mayoría de sus contemporáneos, no supo comprender el alcance de las conquistas y el diseño imperial de Alejandro. Mientras que los cínicos habían proclamado

negativamente el cosmopolitismo (que los estoicos asumirán, con tonos positivos, algo después). Aristóteles defiende las estructuras tradicionales de la *polis* con un talante tremendamente conservador, en un momento de crisis de esa estructuras. Rechazo escéptico de las propuestas utópicas, por un lado, e inadvertencia de los cambios revolucionarios del helenismo alejandrino, por otro, son dos trazos importantes de su obra. «El filósofo no hace profecías», dijo Hegel; desde luego Aristóteles no quiso ser profeta de los nuevos tiempos, sino que se refugia en el horizonte político de la época clásica.

También para Aristóteles, como para Platón, ética y política se hallan íntimamente relacionadas. El fin de la vida humana se realiza en la sociedad, cuya forma más acabada es la polis; el individuo no es autosuficiente para la dicha ni para la realización de sus capacidades; la verdadera perfección sólo se puede conseguir dentro de ese marco cívico. El ciudadano libre y bien integrado en la vida comunitaria es el ideal clásico que aún perdura en esta perspectiva, que encuentra en el estagirita a uno de sus mayores y últimos defensores. Las leyes y estructuras de la comunidad cívica sirven al desarrollo de esa vida feliz, de ese «vivir bien» que es la meta del hombre. De ahí la importancia de la educación dentro de esa comunidad cívica como algo esencial para la conducta justa y bien orientada; el ser social del hombre lo define como «animal cívico», *zôon politikón.*

Los últimos párrafos de la *Etica a Nicómaco* insisten ya en esa relación entre ética y política. La finalidad de ésta es, como ya señalaba Sócrates y otros pensadores clásicos, hacer mejores a los hombres, como ciudadanos y como personas morales. Al final de la *Etica* anuncia Aristóteles su propósito de investigar acerca de las leyes y constituciones de diversas ciudades, es decir, lo que constituye una buena parte de la *Política,* como una continuación de su proyecto filosófico:

«Como nuestros antecesores dejaron sin estudiar lo relativo a la legislación, quizá será mejor que lo investi-

guemos nosotros, así como, en conjunto, la materia concerniente a las constituciones, a fin de que podamos completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas. Ante todo, pues, intentemos retomar aquellas partes que han sido bien tratadas por nuestros predecesores; luego, partiendo de las constituciones que hemos coleccionado, intentemos ver qué cosas salvan o destruyen las ciudades, y cuáles a cada uno de los regímenes, y por qué causas unas ciudades están bien gobernadas y otras no. Después de haber investigado estas cosas, probablemente estemos en mejores condiciones para percibir qué forma de gobierno es mejor, y cómo ha de ordenarse cada una, y de qué leyes y costumbres ha de usar.»

Resulta, a mi parecer, muy indicativa la cita del programa y método adoptado por Aristóteles. Antes de formular cualquier propuesta, el *filósofo* se preocupa por saber lo que ya otros han escrito sobre el tema, bien sean pensadores o legisladores del pasado, luego quiere considerar comparativamente las constituciones que él mismo se ha tomado el trabajo de recopilar, y, al fin, tomando de aquí y allí lo que tras el análisis y el cotejo se ha mostrado más válido y sólido, da su consejo respecto de la mejor forma de gobierno.

El contraste con Platón está claro. «No es inútil —escribe un estudioso del pensamiento político antiguo—, en verdad, preguntarse lo que se podría hacer si fuera posible desecharlo todo y volver a partir de cero; es, por el contrario, muy digno de la filosofía, ya que el estudio de la perfección no debe desdeñarse nunca. Pero la construcción de estados ideales no representa la totalidad de la ciencia política; mejorar y preservar lo que existe forma también parte de ésta» (T. A. Sinclair). El conservadurismo de Aristóteles está ligado no sólo a su respeto por lo ya realizado, por el pasado y las posibilidades del presente, sino por su mismo talante, bien diferente del de Platón. Vuelvo a citar a Sinclair a propósito de la contraposición: «Añadid a las diferencias en la trama de sus vidas las que existen entre un hombre de la clase me-

dia de una profesión liberal, casado y padre de familia, observador científico y administrador práctico, y Platón, aristócrata ateniense, místico, asceta, puritano. No nos quedaremos sorprendidos al encontrar el pensamiento de Aristóteles marcado con trazos no platónicos, como el valor de la vida de familia, la persecución de la salud y la dicha, la importancia y el valor de la propiedad, el respeto de la opinión pública y de los gustos y preferencias del hombre de la calle y, por encima de todo, su sentido de lo posible, su convicción de que la mitad por lo menos del arte de la política consiste en sacar el mejor partido posible de lo que se tiene.»

Aristóteles presenta ese perfil conservador y un tanto «aburguesado». Sus ideales encierran siempre un pragmatismo comedido y una búsqueda de un equilibrio razonable; así como en la ética las virtudes que destaca no son las que llevan a un heroísmo trágico, sino las de la áurea moderación que posibilita la dicha terrestre, así el sistema político que quiere señalar como el mejor es el que combina los elementos más útiles para el progreso y la estabilidad en bien de la mayoría. Un sistema mixto que evite los excesos y recoja las ventajas de distintas *politeíai*.

No es Aristóteles, sin embargo, un reaccionario (como lo fue Platón en algunos aspectos) ni el defensor de los intereses creados de una clase social privilegiada, sino un crítico de ideología conservadora (partidario del predominio de una clase media, no de la aristocracia), opuesto a las reformas radicales y a las medidas revolucionarias, confiado en que una mejor y más equilibrada organización podría salvar las estructuras básicas de la sociedad helénica, ahorrándole los riesgos de una convulsión catastrófica y conservando los logros más notorios de su progreso civilizador. Aristóteles es consciente de las graves crisis que oscurecen el porvenir de las ciudades griegas, agitadas en choques sociales profundos y sometidas luego por los ejércitos macedonios; pero confía aún en el marco de la polis y en la capacidad de recuperar esas mismas estructuras para una convivencia justa.

3

La exposición teórica de Aristóteles se mueve dentro de un marco de categorías generales, postulando una cierta homología entre los procesos biológicos y los sociales. La idea de que los seres se desarrollan dentro de un esquema natural hacia su objetivo natural, su perfección, su *télos*, se aplica tanto a los seres vivos en conjunto como al ser humano social. Sólo al realizar su finalidad propia, inscrita en su naturaleza, logra el individuo su felicidad. Tanto la dicha, *eudaimonía*, como la virtud, *areté*, del hombre están ligadas a esa plenitud de su esencia. «Nada incompleto *(atelés)* es feliz», se dice en la *Etica a Nicómaco* (II, 1; 1219b 7). La política debe estar inspirada en las líneas del progreso natural hacia la realización de esa «vida feliz» que es el objetivo de la existencia y que sólo puede lograrse en la sociedad justa.

«El progreso de la civilización es una parte del progreso de la *physis* y no se opone a ella; ha habido, podría decirse, una evolución: familia-tribu-ciudad. Bien entendido, no es una evolución espontánea e idéntica en el desarrollo de los hombres y de los animales, pues la política es una ciencia práctica y no una ciencia de observación *(theoretiké)*, y la intervención humana puede modificarla. En ese supuesto, podemos razonablemente buscar una norma, una *physis* de la ciudad, como una *physis* del hombre o del animal» (Sinclair, pp. 225-226). Es decir, la política auténtica debe orientarse según esa finalidad natural. Es la propia naturaleza quien ha fijado un fin y unos límites al desarrollo de lo social, como desarrollo de unas posibilidades internas de la propia estructura de lo humano.

De ahí la afirmación aristotélica de que la *polis* es anterior al individuo, en cuanto que, como entelequia de su desarrollo, está inscrita en la naturaleza de éste como *zôon politikón*. El hombre está destinado a la vida ciudadana y su ser cívico es un objetivo natural de su existencia. La ciudad, autárcica y perfecta, es el ámbito en el que puede lograr el ser humano esa vida espiritual

compleja a la que está destinado. El *télos* o finalidad de la comunidad cívica es, según Aristóteles, el vivir bien *(tò eu zên)*, posibilitar una vida en que todas las capacidades del hombre puedan desarrollarse y lograr la virtud, la *areté*. Sólo en la ciudad se expresa esa vida bella y feliz, ya que el individuo por sí sólo no es autosuficiente. Al margen de la civilización están sólo las bestias y los dioses.

Ya Platón había insistido en la tesis de que ningún hombre es individualmente suficiente (*Rep*. II, 368b), pero Aristóteles hace hincapié en este punto: sólo en la sociedad —cuya forma perfecta es la polis— puede el hombre practicar la *areté* y alcanzar la *eudaimonía*. El salvaje puede llegar a ser más feroz que las fieras (*Pol*. I, 1253a). La humanidad se funda y desarrolla en la comunicación social y racional, algo que diferencia al ser humano de otras especies animales.

La reiterada definición del hombre como *zôon politikón* («animal cívico y político») debe ponerse en relación con esa otra aristotélica de que el hombre es «el animal que tiene *lógos*». Es importante señalar la denotación del término griego: *lógos* es el pensamiento racional, pero, al tiempo, es la palabra con un sentido significativo, base de la comunicación social. «Sólo el hombre entre los animales tiene *lógos*»; los otros animales tienen tan sólo voz, *phoné*, que les permite manifestar sus sensaciones. Hay un salto cualitativo entre lo uno y lo otro. «La palabra —*lógos*— existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y eso es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones valorativas. La participación comunitaria —la *koinonía*— de éstas funda la familia y la ciudad» (*Pol*. I, 1253a). Sólo el hombre que vive en esa comunicación y en comunidad puede habitar en ese universo simbólico que es su mundo peculiar. La vida comunitaria es fundadora de esos sentidos y valoraciones que dan lugar a la ética y a la política. Lo humano se funda en el lenguaje.

Esa sociabilidad natural de los hombres da lugar a asociaciones naturales, como la familia, *oîkos* —que puede ampliarse en la estirpe o *génos*—, la agrupación tribal —*éthnos*—, y, en fin, la comunidad ciudadana (*politikè koinonía*), que es la superior y más perfecta, la única autosuficiente, de éstas. La *polis* es un logro civilizador, pero es un fin natural del ser humano, «anterior a la casa familiar y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte» (*Pol.* 1253 a 12). Aristóteles, que procede de una zona un tanto próxima a los márgenes del helenismo y que se ocupó de las costumbres de los pueblos bárbaros, pone énfasis en esa autarquía de la *polis*, y expone sus fundamentos con una radicalidad filosófica característica. En la colaboración humana para la cohesión cívica se enmarcan las virtudes capitales: la justicia, la prudencia y la amistad, que son necesarias para una vida feliz. (*Dikaiosyne, phrónesis y philía* son las bases de la *eudaimonía* y del *eu zên*.)

Es curioso señalar que, en contra de su parecer, pronto los primeros filósofos del helenismo, cínicos, epicúreos y primeros estoicos, proclamarán la autosuficiencia del sabio para la felicidad y la virtud, como una conquista ascética más allá de los compromisos con una ciudad cualquiera, y negarán o restarán importancia a esas virtudes políticas. Para Aristóteles, sin embargo, los lazos entre la ciudad y los ciudadanos, incluidos los filósofos y los que pretenden la sabiduría en cualquier forma, fundamentan la orientación moral y la vida entera. Aun para él, meteco en la Atenas agitada del siglo IV, el oficio por excelencia del hombre libre es la dedicación a los asuntos de la comunidad, a ser un perfecto ciudadano.

4

Para Aristóteles hay una relación clara entre la justicia y la prosperidad de la ciudad y la vida virtuosa de los ciudadanos (una idea que reaparecerá en pensadores del siglo XVIII y se difundirá en el pensamiento político ilus-

trado de Europa y América). Todavía cree en un posible arreglo entre las clases ciudadanas, por encima de las diferencias económicas, para lograr un armónico equilibrio entre las pretensiones de unos y otros. Así como en su ética había señalado que la virtud está en el término medio entre los extremos (como, por ejemplo, el valor es un término medio entre la cobardía y la temeridad), así también piensa que en política puede lograrse un acuerdo estable potenciando los valores del centro. La idea de una clase media dominante, que evite los abusos de los aristócratas y los ricos y, de otro lado, ponga un coto razonable a las pretensiones revolucionarias de los pobres y los demagogos, es la solución propuesta para garantizar una cierta paz y estabilidad, apoyada por una legislación avanzada y una constitución mixta, que combina las ventajas de varios sistemas de gobierno. La justicia es, para Aristóteles, un cierto equilibrio, un término medio, *méson,* al que debe apuntar el legislador. El tipo de gobierno (monarquía o democracia moderada) importa menos. La idea de la «constitución mixta» se apoya en esa búsqueda del medio equilibrado, para cuya consecución puede ser conveniente un compromiso o «mezcla mesurada» de los diversos tipos de gobierno. La idea de esta *metría sýnkrasis* se halla ya en Tucídides y remonta tal vez a Protágoras. Frente a los logros democráticos de la Atenas clásica es una vuelta atrás (en su *Constitución de los Atenienses* Aristóteles elogia significativamente la reforma de Solón); pero frente a los proyectos de una nueva oligarquía está patente su defensa de los valores democráticos, siempre en una línea de moderación y apoyo de la clase media.

El hombre libre y espiritualmente bien dotado puede ocuparse en dos labores nobles: la del servicio comunitario mediante su dedicación a la política, cumpliendo con las funciones cívicas, y la de la investigación científica y filosófica. Tanto una como otra dedicación requieren un supuesto: tiempo libre. Ese tiempo disponible, libre de trabajo servil, es el ocio o *scholé,* base de la verdadera libertad, requisito para la ciudadanía más auténtica. De

ésta, pues, quedan excluidos aquellos hombres que deben ocuparse en los trabajos urgentes de subsistencia, así como los que, por afanes económicos de lucro, se embrutecen en un trabajo demasiado absorbente y embrutecedor. Esta es la vieja reivindicación de las gentes de bien frente a las clases populares, una limitación de la gestión política basada en las diferencias económicas, que postula la restricción de la misma a los que disponen de tiempo y una educación adecuada.

La democracia ateniense, con las reformas de Efialtes y Pericles, había extendido a todos los ciudadanos, fuera cual fuera su condición económica, los deberes y derechos de la ciudadanía cabal. Había eliminado la diferencia de clase con respecto a la actuación política, y había establecido unos salarios mínimos para quienes actuaban en cargos democráticos, de forma que los más necesitados pudieran realmente dedicar su tiempo a tales funciones, como las de magistrado o juez en los tribunales populares, etc. La reacción conservadora, que en Atenas se impondrá con Demetrio de Falero, un discípulo del Liceo, volverá a exigir un cierto estado económico a los ciudadanos aptos para todas las magistrauras, es decir, restringirá los derechos de ciudadanía por razones económicas, a esa clase media (y la alta) de la población.

Los que tienen que ganarse la vida en un trabajo servil, manual, mostrenco, son los *bánausoi,* gentes útiles al común, pero marginados del quehacer político.

También estaban ya marginados, por otras razones, las mujeres (y temporalmente los niños), los metecos y los esclavos. Los ciudadanos libres son —según las normas tradicionales y habituales de la cultura antigua— sólo unos cuantos entre los pobladores de la ciudad. Al insistir en los requisitos económicos para disfrutar de la plena ciudadanía, no por el hecho de que ser un mediano propietario o disponer de una moderada riqueza dé más inteligencia o un patriotismo superior, sino por el hecho de que sólo los que tienen *scholé* pueden dedicarse plenamente a tan nobles funciones con despreocupación y

desinterés material, se da un paso atrás en el proceso democrático.

Conviene, sin embargo, tener en cuenta la situación histórica. Los consejos de Aristóteles responden a una terrible crisis social, a las circunstancias de una Grecia empobrecida y destrozada por continuas guerras civiles. Los enfrentamientos entre facciones extremas, de tendencia oligárquica o de afanes demagógicos, llevaban a crueles contiendas que hacían irrealizable el ideal de la concordia ciudadana. Desde 384 al 322, años en que vivió Aristóteles (los mismos del orador Demóstenes), la decadencia de las ciudades griegas es notoria. El filósofo, que no participó activamente en política, marginado por su condición de meteco, fue un testigo sensible de esa larga quiebra de la convivencia. Para él, como se ha dicho, «el tema de la ciencia política no es el ideal de la *politeia*, la constitución perfecta, sino algo mucho más modesto, pero más apremiante, la seguridad *(asphâleia)*». Enfocada desde esta perspectiva, la de la búsqueda de la seguridad, la moderación de su doctrina social cobra un aspecto notablemente más positivo.

La atención a los condicionamientos económicos es un trazo más del realismo del enfoque aristotélico. Es Aristóteles el primero que apunta la importancia de lo económico en la política.

5

Aristóteles no preparó la edición de la *Política* tal como nosotros la conocemos. Tal vez, como ha dicho R. Stark, nunca se propuso escribir un tratado único con dicho título, como tampoco se había propuesto una *Metafísica*. Sus escritos políticos son una suma de tratados menores —*pragmateíai*— sobre temas más limitados. Es importante hacer esta advertencia para entender lo que tiene la obra de incompleto, redactada a trechos en ese estilo de apuntes rápidos, con sus reiteraciones y aparente

desorden. No es que se tratara de una obra para uso escolar o esotérico, sino que es una redacción no definitiva.

El proceso de redacción de la misma se extendió por varios años. Algunos de los materiales incorporados, así como sus críticas, pueden proceder de una época temprana —seguramente ya en su etapa de la Academia, hacia el 360 a.C., a la sombra de Platón, Aristóteles se interesó por estos temas; pero lo fundamental de la obra parece proceder de la década final de su vida, la que va de 333 a 322. A pesar de ser una suma de estudios menores, «la obra ofrece, en la ordenación tradicional de sus libros, una cierta secuencia lógica y una unidad interna», como afirma R. Stark. Como ya dijimos, *Politiká* es, en griego, un adjetivo plural, no la forma singular de un *Arte político (Téchne politiké),* que podría haber redactado el filósofo sobre una pauta sofística. No sólo da consejos para gobernar, sino que plantea los problemas y temas fundamentales de la convivencia política, con una radicalidad propia del enfoque filosófico. Aunque no hay una concepción unitaria cerrada, las partes con un núcleo común han sido ensambladas en el conjunto de acuerdo con un esquema claro, que no es difícil reconocer.

Los libros centrales, IV, V y VI, según la transmisión tradicional, se caracterizan por un enfoque «empírico» definido, de acuerdo con el programa aristotélico del que hemos hablado. La atención a los hechos y variantes de un panorama histórico caracterizan el método adoptado. Constituyen una buena muestra de ese interés de Aristóteles por la observación de los datos reales, una «biología de la política» (W. Jaeger). Este bloque está en relación con la labor recopiladora de las constituciones de ciudades y pueblos varios que programó Aristóteles. Ya dijimos que de las 158 estudiadas, tan sólo tenemos la *Constitución de los atenienses,* restituida por un papiro egipcio.

El bloque temático de los libros II y III (que tal vez se redactaron como independientes en un comienzo) tiene un carácter teórico más general. El libro II es, funda-

mentalmente, una serie de apuntes críticos, dirigidos contra las propuestas utópicas de pensadores como Platón, Faleas de Calcedonia e Hipódamo de Mileto, de un lado, y unos comentarios acerca de otros regímenes políticos, como los de Lacedemonia, Creta y Cartago, completados por unas breves anotaciones acerca del desarrollo de la democracia en Atenas.

El libro II es una especie de segunda introducción. (Tras la más general, en el libro I, que trata de los fundamentos de la sociedad, ésta tiene una perspectiva de crítica histórica más concreta por sus referencias.) Así como en la *Metafísica* Aristóteles evoca en alusiones precisas a los filósofos anteriores para replantear el problema desde una posición definida, así nos ofrece aquí esta ojeada crítica a ciertos modelos. En principio, ésta es una buena premisa metódica, aunque pueda discutirse luego la parcialidad del crítico que juzga a los precursores desde unos supuestos propios, desde las coordenadas de su propio sistema y su ideología.

El libro III es un estudio teórico sobre lo que define al ciudadano y sus funciones, y sobre los diferentes regímenes de gobierno. El filósofo no da soluciones ni juicios de valor en la comparación de esas formas políticas; señala sus características de modo inquisitivo y atento a la problemática general. Existe una cierta vinculación entre este libro y los libros VII y VIII, que tratan del estado ideal, así como de la relación entre el Estado y la educación de los ciudadanos. Suele subrayarse el carácter más idealizante, más cercano a la línea platónica de considerar a la política como un medio de mejorar a los ciudadanos mediante la educación y la justicia. Pero aun así, la distancia frente a su maestro es grande, porque Aristóteles no pierde de vista el horizonte de posibilidades históricas y la moderación característica de su ética.

El libro I sirve de introducción general al conjunto, ya que plantea desde un punto de vista general los temas básicos de la convivencia social y la estructuración de la sociedad antigua. Suele pensarse, justamente por esa visión tan atenta a lo básico, que este libro fue re-

dactado después del resto (aunque pueda contener algunos capítulos anteriores insertos en ella). Enlaza, como ya dijimos, con el final de la *Etica a Nicómaco,* y con el libro I de la *Etica* y el I de la *Metafísica* guarda ciertas analogías, en sus planteamientos de tipo introductorio. Es un libro complejo: trata de la formación de la *polis,* de las distintas relaciones de dependencia y de poder, de la familia, de la esclavitud y, en unos párrafos finales, de economía. Aunque Aristóteles tiene el mérito de haber atraído la atención hacia este terreno, considerándolo como fundamental, sus ideas aquí son claras, pero un tanto esquemáticas. Había compuesto un tratado *Acerca de la economía (Perì oikonomías)* que hemos perdido. (Los libros llamados *Económicos* son, probablemente, un producto de su escuela.)

Desde el célebre libro de Werner Jaeger (*Aristoteles,* Berlín, 1923), que difundió la tesis de que en las obras del estagirita podían distinguirse estratos de diversa época, recogidos en los escritos editados luego por sus discípulos, algunos estudiosos de su pensamiento han analizado con ese método sus textos. Los partidarios de este análisis por estratos («Schichtenanalyse») rastrean a través de ese análisis la evolución histórica de su pensamiento, que habría partido de una posición idealizante próxima a la de su maestro Platón para hacerse luego más realista, atenta a lo histórico, más empírica. El contraste entre unas partes y otras de la *Política* revelaría precisamente, de acuerdo con tal teoría, ese mismo proceso evolutivo. Así, por ejemplo, los libros VII y VIII, más idealizantes, habrían precedido en su composición a los libros IV, V y VI, más empíricos.

Bien puede ser que esos libros se compusieran según tal orden cronológico (y parece que las líneas finales del libro III encajan con el comienzo del libro VII). Algunos editores han llegado a proponer una reordenación de los libros, colocando el VII y el VIII a continuación del libro III (así, por ejemplo, W. L. Newman y J. Marías). Pero no hay ninguna prueba de que no fuera el mismo Aristóteles quien prefiriera la ordenación tradicio-

nal, recogiendo escritos de época anterior. Es fácil imaginarse al filósofo retocando y reordenando sus apuntes en sus cursos del Liceo, volviendo críticamente a replantearse los problemas. De modo que, aun reconociendo la influencia renovadora del análisis de Jaeger para apreciar la evolución filosófica de Aristóteles, la mayoría de los estudiosos actuales mantienen cierta reserva al respecto de alterar el orden de los libros por el predominio de rasgos realistas o idealistas. Así, por ejemplo, el libro II, que, según Jaeger, corresponde a una etapa antigua, abunda en observaciones empíricas, junto a su rechazo bien claro de las especulaciones utópicas.

6

«De ningún filósofo antiguo poseemos textos tan explícitos sobre el problema de la esclavitud como de Aristóteles. Se puede considerar esto como un elemento del realismo con el que el filósofo intenta justificar las realidades fundamentales de la sociedad griega. En esto se puede también reconocer una forma peculiar de su contraposición a Platón, que habla de la esclavitud sólo raramente y de pasada: el problema en general apenas le ha interesado» (O. Gigon).

La argumentación de Aristóteles es clara y vamos a intentar recoger sus puntos esenciales, sin extendernos sobre el tema general de la esclavitud en el mundo helénico, que requiere una perspectiva histórica atenta a las variaciones en diferentes épocas. En principio hay que reconocer con él el valor de Aristóteles para enfrentarse al tema, del que Platón había preferido callar. Luego hay que destacar el interés del filósofo por «justificar», como dice Gigon, esa institución tradicional.

Para Aristóteles (en los primeros capítulos del libro I de la *Política*) las relaciones fundamentales de la sociedad familiar: hombre y mujer, padre e hijo, señor y esclavo, están definidas por naturaleza *(physei)* y no por convención *(nómōi)*. Realmente, plantear la relación de esclavo

y señor como paralela a las otras dos parejas domésticas no es del todo correcto, y puede advertirse que Aristóteles lo sospecha. Por eso recurre a fundamentarla de modo más general en el marco de la economía. En este marco es mucho más difícil sostener el derecho natural de la esclavitud, y son notorios los esfuerzos y equilibrios de Aristóteles para mantener su tesis. Esto se advierte sobre todo en el capítulo VI del libro I, en el que P. Moraux ha señalado que pueden rastrearse ecos de un debate sobre la legitimidad de la esclavitud. Ya la sofística había presentado las dos tesis enfrentadas: el derecho natural a esclavizar a los vencidos debió de ser mantenido por quienes proclamaban el derecho del más fuerte a imponer su ley sobre los más débiles, de acuerdo con la ley natural. La tesis más humanitaria, que rechazaba la esclavitud como fundada en un hecho de violencia y en una convención injusta, fue sostenida por los partidarios de la idea de la igualdad de los hombres. El sofista Antifonte, por ejemplo, rechazaba como arbitraria e innatural la distinción entre griegos y bárbaros. Hipias y Gorgias habían sostenido probablemente tesis análogas. Eurípides había protestado varias veces desde la escena contra las injusticias de la esclavitud, mostrando que el valor de un hombre no está de acuerdo con su posición social (así lo hizo en su *Alejandro,* tragedia del año 415). Y «Alcidamente pedirá, tras la batalla de Mantinea, la liberación de los prisioneros mesenios, proclamando que la naturaleza no ha querido crear esclavos» (P. Moraux).

Aristóteles tiene en cuenta los argumentos de estas discusiones anteriores; pero va a fundamentar su defensa de la esclavitud en un nuevo punto de apoyo: la indispensable necesidad de una mano de obra servil para realizar los trabajos necesarios, en cuya ocupación no puede perder su tiempo el hombre libre dedicado a una función superior.

El problema básico que se suscita es el de la relación entre el trabajo, el ocio y la condición humana. Como señaló muy acertadamente K. Marx, meditando sobre los planteamientos de Aristóteles, éste aceptó como natural

una tremenda desigualdad del trabajo y, consecuentemente, de la condición humana, al aceptar la esclavitud y defender los sistemas de producción de su época. Intentaremos resumir esquemáticamente la argumentación de Aristóteles.

La vida política está encaminada a obtener el bienestar y la vida feliz de los ciudadanos, mediante el disfrute del ocio y la práctica de la *areté*. Ahora bien, esa dedicación comunitaria a las actividades espirituales e intelectuales requiere tener previamente cubiertas las necesidades más inmediatas *(tà anankaîa)*, materiales, de la subsistencia física. El ocuparse del «vivir feliz» requiere la previa aseguración de la vida en su estrato primario, como condición básica. Este cuidado de las necesidades materiales requeriría, en otro caso, un esfuerzo corporal casi permanente y la privación del ocio; de esa *scholé* que es el ámbito de la cultura y la política, y la base para la práctica de la virtud y la obtención de la felicidad, es decir, para la consecución del fin natural del hombre. Ante ese problema se presentan tres soluciones que conviene examinar. Pudiera ser, en primer término, que la ocupación en esas necesidades *(anankaia)* no impidiera la realización del *télos* específico de la virtud y la política. Ahora bien, no parece ser éste el caso; no sólo los esclavos no pueden realizar una digna actividad espiritual, sino que también aquellos trabajadores que se ven obligados a una faena absorbente y dura, como es la necesaria para subsistir por sus propios medios, quedan marginados de esa auténtica realización humana, al embrutecerse en su típica *banausía*. E igualmente quedan al margen los artesanos y los comerciantes, que se ocupan constantemente de sus negocios y de su dinero, faltos de libertad de espíritu.

Como segunda posibilidad se presenta el recurso a la maquinización para obtener la satisfacción de esas primeras necesidades. La utilización de máquinas en lugar de hombres para el trabajo se la plantea Aristóteles rápidamente. «Si cada uno de los instrumentos pudiera realizar por sí mismo su trabajo cuando recibiera órdenes

e incluso previniéndolas; y, como cuentan de las estatuas de Dédalo o de los trípodes de Hefesto, de los que dice el poeta que "entraban por sí solos en la asamblea de los dioses", de tal modo las lanzaderas tejieran por sí solas, y los plectros tocaran la cítara, para nada necesitarían los maestros de obras a sus servidores ni los amos a los esclavos» (*Pol.*, I, cap. 4). Pero a Aristóteles esta maquinización le parece algo utópico y rechaza como inviable esta fantasía mitológica de la automática. Sólo en un fabuloso «reino de Cronos», piensa él, puede darse ese mundo sin esclavos. (El lector actual recordará que ésta es la solución tan brillantemente defendida por Herbert Marcuse, para quien el progreso de nuestra civilización actual podría hacer posible realizar la utopía antigua, y dejar al alcance de todos los hombres las gratificaciones del ocio.)

Queda una tercera solución: admitir que en la realidad hay ciertos hombres que son por naturaleza incapaces de realizar esa vida superior que es el fin específico de los hombres libres, y que por eso pueden dedicarse sin grave daño a esa satisfacción de la base material, mediante la utilización de su fuerza corporal. Esta es la solución a la que se resigna Aristóteles. Los esclavos son utensilios al servicio de los demás, casi cosas, casi animales domésticos, cuyo ser se reduce a un valor de utilidad. De ahí su célebre definición del esclavo como «un instrumento animado» (*ktema ti émpsychon, órganon*) (cap. 3, 1253, B, 33).

Pero la admisión de que los esclavos se diferencian de los libres *por naturaleza* plantea graves problemas. (Para salvar la dificultad obvia de que en muchos casos la superioridad natural, en lo físico y lo intelectual, del amo sobre sus esclavos no resulta evidente ni mucho menos, Aristóteles admite la posibilidad de que, en algunos casos, los esclavos reales, de hecho, no se corresponden con los esclavos *por naturaleza*, y entonces lo son por un mero hecho de fuerza, es decir, por una situación convencional injusta, con lo que evita la objeción fáctica más directa, si bien no la más general, a su tesis.)

Si el esclavo por naturaleza se diferencia del hombre libre por naturaleza en su capacidad corporal y anímica, y «tanto como el alma del cuerpo o el animal del hombre», ¿hasta qué punto pueden reconocerse ambos como miembros de una misma especie, la humana? ¿Hasta qué punto el esclavo puede quedar definido como un «animal dotado de *lógos*», sin que eso contradiga su inferioridad natural, condición necesaria para su esclavitud justa? Aristóteles se plantea, apresuradamente y como con cierta mala conciencia, el problema, y lo resuelve con la afirmación de que el esclavo «participa del *lógos,* en cuanto que tiene percepción de él, pero no lo posee». La distancia frente a los animales, que no alcanzan el *lógos,* es mucho mayor que la que le separa del hombre libre, poseedor por excelencia de la razón y la palabra.

Pero Aristóteles no ha resuelto la aporía de tal cuestión. En realidad, lo que hace es postular una diferencia *natural* para fundamentar luego en ella la distinción social e histórica, y defender luego que ésta es una institución natural. Es decir, que incurre su argumentación en un círculo bastante vicioso. La desigualdad de los hombres es, en realidad, un postulado de su teoría social. (Un postulado que, conviene decirlo, ya había sido rechazado por algún sofista avanzado, aunque fuera admitido por la sociedad de la época.)

No es que Aristóteles fuera más inhumano que otros pensadores antiguos. La esclavitud era una institución admitida por todas las sociedades antiguas, no una peculiaridad de la griega. En realidad lo que singularizó a la griega fue que algunos de sus pensadores fueran los primeros en cuestionarla. Por otro lado, el estagirita reconoce la fundamental humanidad del esclavo, como una persona plena, al recomendar la amistad *(philía)* entre amo y esclavo *(Etica Nicomáquea,* VIII, 1155a, 1161b) y él mismo dio ejemplo de esa actitud filantrópica que recomendaba.

Esto no disculpa su conservadurismo al respecto de un tema tan significativo. Como hemos indicado, ése parece ser el precio —según expone sin la menor hipocre-

sía— que la humanidad o la civilización griega debe pagar para que los mejor dotados por la naturaleza (y por la Fortuna, agreguemos) puedan conseguir el «vivir bien», es decir, una vida libre de los más urgentes cuidados materiales y capaz para la perfección de sus realizaciones espirituales. Es el trabajo desempeñado por los siervos el que permite la liberación intelectual de sus amos. (Y ese reparto de funciones, piensa el filósofo, beneficia a ambos.)

En este punto el pensamiento social de Aristóteles parece, ya a primera vista, anclado en su época, remoto y muy superado. Pero sería una ilusión creer que con la desaparición nominal de la esclavitud ha desaparecido el problema que él advirtió con gran lucidez: la relación forzosa entre el trabajo necesario y el ocio fundamental para la realización de la persona humana, de quien quiera, auténticamente, llamarse libre. (Un problema aún esencial en nuestra sociedad, que ha replanteado con nuevos acentos, en claras páginas, Herbert Marcuse hace algunos años.)

7

Aristóteles estudia las condiciones mejores para la estabilidad de la ciudad, analiza las magistraturas, insiste en la legalidad y en la educación de los ciudadanos y aboga por la orientación de la ciudad hacia la virtud, representada por un término medio. Rechaza los extremos de las tres formas de constitución y propone una combinación de los principios de la aristocracia y la democracia. El justo medio en política vendría a ser una «constitución mixta», en la que prevalezca la voluntad de la mayoría, pero donde las funciones de gobierno correspondan a los mejor capacitados, forma mitigada de la aristocracia. Tal podría ser el gobierno de una *pólis* en la que la clase media fuera importante y ejerciera una influencia decisiva.

Con tal de que se mantenga el equilibrio de poderes y se evite el enfrentamiento entre ricos y pobres y los excesos y abusos, no importa mucho, diríase, el aspecto definido de la *politeia.* También una monarquía puede funcionar bien, aunque lo más seguro es una democracia moderada, en la que se distingan tres funciones básicas: 1) la deliberación de los temas de política general; 2) la administración de los asuntos públicos, y 3) las funciones judiciales. La democracia ateniense, piensa Aristóteles, ha llegado a confundir esos aspectos y ha extremado su demagogia. La estabilidad política requiere sus cautelas. Es, como dijimos, lo esencial en la concepción aristotélica. La justicia va unida al orden social estable.

Aristóteles se preocupa de aspectos muy concretos, como, por ejemplo, del tamaño idóneo de una ciudad (optando por una población de 10.000 ciudadanos, mucho menor que la de Atenas y de la que iba a tener la pronto millonaria Alejandría, entonces recién fundada). Pero tanto en los análisis de detalle y trasfondo histórico como en sus investigaciones sobre los fundamentos de la estructura social y de la configuración cívica revela siempre su agudeza. No tanto por sus soluciones, sino por sus planteamientos y aporías.

Con él se plantea de modo concreto y empírico la ciencia política, sobre unos datos concretos y con unos objetivos realistas. No busca el Estado ideal en la utopía, sino en los límites de lo posible. Aunque tal vez la atención que dedica al pasado le lleva a no advertir un futuro que ya se apunta por la acción espectacular de Alejandro y sus sucesores, él hace un buen balance de la significación civilizadora de la *polis,* gran invento helénico. Es el último gran defensor de esa institución como destino del hombre libre, educado para la política, adiestrado para la vida cívica. Tras él los filósofos estoicos predicarán el cosmopolitismo, y los epicúreos el abandono de la política como terreno demasiado conflictivo y poco grato al sabio sereno y retirado del tumulto, en los umbrales de una nueva era. En su empeño, en cambio, de subrayar la importancia de la educación, la *paideia,* unida

a la ética y a la política, Aristóteles permanece, como su maestro Platón, en una línea tradicional, en la defensa de los valores del helenismo clásico. Para un meteco en Atenas y un investigador tan amante del estudio de la naturaleza, ese empeño histórico representó un noble esfuerzo de atención y de crítica a la teoría y a la historia.

BIBLIOGRAFIA

Es muy difícil dar una breve referencia de los numerosos estudios sobre tema tan amplio. Tan sólo señalaré algunos títulos de fácil acceso al lector y de interés muy claro. Breves noticias bibliográficas sobre los diversos períodos de la historia de Grecia puede encontrarlos en la recién traducida *Historia Oxford del mundo clásico,* I. Grecia, tras los caps. 1, 9 y 13. Es obvio que el devenir histórico es algo previo a la teoría política, que se refiere a una sociedad conformada por él. A los libros ahí citados pueden añadirse la *Historia de Grecia* de H. Bengtson, trad. española, Madrid, 1987, y la *Historia social de Grecia* de F. Gschnitzer, trad. española, Madrid, 1987, buenas visiones de conjunto. De M. I. Finley son recomendables todos sus libros; pero con vistas a una distinción entre conceptos políticos antiguos y modernos, me limito a recomendar *El nacimiento de la política,* trad. española, Barcelona, 1986, y *Vieja y nueva democracia,* Barcelona, 1980. (A ellos remiten las notas de las páginas precedentes.) El libro de A. Andrewes, *Greek Society,* Harmondsworth, 1971, así como el de V. Ehremberg, *The Greek State,* Oxford, 1960, ofrecen dos perspectivas de conjunto muy claras sobre la sociedad griega. Sobre la historia del pensamiento político griego, me sigue pareciendo excelente el libro de T. A. Sinclair: *A History of Greek Political Thought,* Londres, 1951; más breves son los de M. A. Levi, *La lucha política en el mundo antiguo,* trad. española, Madrid, 1967, y C. Mossé, *Las doctrinas políticas en Grecia,* trad. española, Barcelona, 1970. Es estimulante, aunque ideológicamente parcial, el de E. M. y N. Wood, *Class Ideology and Ancient Political Theory,* Oxford, 1978, y muy atractivo el de G. E. M. de Ste. Croix, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, trad. española, Barcelona, 1988.

El libro de J. P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego* es ya un clásico por su enfoque histórico y social. También el de H. Lloyd Jones, *The Justice of Zeus,* Berkeley, 1970, que ahora

puede complementarse con la visión que da E. A. Havelock en *The Greek Concept of Justice*, Cambridge-Mass., 1978, y el libro anterior de V. Ehremberg, *From Solon to Socrates*, Londres, 1968. Sobre la democracia ateniense, véase el libro de F. R. Adrados, *Ilustración y política en la Grecia Clásica*, Madrid, 1966 (reimpresión con el título de *La democracia ateniense*), el breve de C. M. Bowra, *La Atenas de Pericles*, trad. española, Madrid, 1970, y el de C. Mossé, *Histoire d'une démocratie: Athènes*, París, 1971, y los de C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution*, Oxford, 1952; W. G. Forrest, *Los orígenes de la democracia griega. El carácter de la política griega 800-400 a.C.*, trad. española, Madrid, 1988; T. Tarkiainen, *Die athenische Demokratie*, Munich, 1972; R. Meiggs, *The Athenian Empire*, Oxford, 1972, y G. E. M. de Ste. Croix, *The Origins of the Peloponnesian War*, Londres, 1972, para distintos aspectos históricos e ideológicos.

Sobre las relaciones entre el teatro y la democracia ateniense, ver el libro editado por J. P. Euben, *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley, 1987, y los artículos de J. P. Vernant y P. Vidal-Naquet en *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, trad. española, Madrid, 1987.

Sobre Platón es excelente por su extensión y su bibliografía el trabajo de W. K. C. Guthrie en *A History of Greek Philosophy*, IV y V, Cambridge, 1975 y 1978, y los ya clásicos de W. Jaeger, *Paideia*, trad. española, México, 1957, y P. Friedländer, *Platón*, trad. española, Madrid, 1988. Cf. sobre los sofistas, Platón y Aristóteles, los artículos de C. G. Gual y E. Lledó en V. Camps, ed., *Historia de la ética*, Barcelona, 1988, con las referencias que allí se dan, así como el prólogo de E. Lledó a Platón, *Diálogos*, I, Madrid, 1982. Para Aristóteles en su conjunto véase el libro de I. Düring, *Aristóteles*, trad. española, México, 1988, así como la bibliografía señalada en el prólogo a mi traducción española de la *Política*, Madrid, 1986, y los libros de A. Heller, *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, 1983, y R. G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, Oxford, 1977. Sobre el estoicismo, véase el inteligente análisis de G. Puente Ojea, *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, 1974, y A. A. Long, *La filosofía helenística*, Madrid, 1984.

Sobre la esclavitud, cf. M. I. Finley, ed., *Slavery in Classical Antiquity*, Cambridge, 1960, y *Ancient Slavery and modern Ideology*, Londres, 1980, y J. Vogt, *Ancient Slavery and the Ideal of Man*, Oxford, 1974. Sobre la situación social de la mujer, Sarah B. Pomeroy, *Diosas, rameras, esposas y esclavas*, trad. española, Madrid, 1987.

Respecto a las traducciones españolas, son recomendables la de los fragmentos de los sofistas, en A. Piqué, *Sofistas. Testimonios y fragmentos,* Barcelona, 1985; los *Diálogos* de Platón (tomos I-V), aparecidos en la «Biblioteca Clásica Gredos», por varios traductores, y algunas ediciones sueltas de la *República* y *Las Leyes,* como las de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano (Colección del Instituto de Estudios Políticos y Alianza). La *Política* de Aristóteles; cf. la versión de C. García Gual y A. Pérez Jiménez (Alianza Ed.) y la de M. García Valdés (en «Biblioteca Clásica Gredos», así como la de la *Constitución de los Atenienses,* en la misma colección).

En relación con la historia y la historiografía antigua, son muchos los estudios que convendría citar, pero me limitaré a recomendar dos recopilaciones de ensayos especialmente sugerentes y claros de dos maestros en este terreno: *Uso y abuso de la historia,* de M. I. Finley, trad. española, Barcelona, 1977, y *La historiografía griega,* de A. Momigliano, Barcelona, 1984.

Capítulo II

Roma

Javier Arce

Introducción

Cuenta el historiador y biógrafo romano Suetonio que el futuro Emperador Nerón, desde muy pequeño, se aplicó a todas las disciplinas «liberales», como correspondía a la educación de un eventual futuro gobernante, pero que su madre lo apartó de la filosofía, advirtiéndole que era, o estaba, contraindicada para quien un día iba a ser Emperador[1]. El propio Tácito, senador y autor de los *Anales* y las *Historias*, obras cumbre de la historiografía romana, pensaba que dedicarse al cultivo de la «filosofía» con asiduidad e interés no era ni conveniente ni propio de un romano, y menos de un senador[2]. Aún hoy día algún historiador, al hablar de un Emperador como Juliano, le recrimina su afición y conocimiento de

[1] Suet. *Nero*, 52: *Liberalis disciplinas omnis fere puer attigit, sed a philosophia eum mater avertit monens imperaturo contrariam esse.*

[2] Tac. *Agr.* 4, hablando de Julio Agricola y su educación. También en su caso fue la madre la que previno esta dedicación.

la «filosofía», como si ésta fuera la causa de su «fracaso» como gobernante[3].

El término «filosofía» (*philosophia*) en ambos contextos citados significa el estudio y conocimiento de las doctrinas principalmente greco-helenísticas —Platón, Aristóteles, los estoicos, los epicúreos, pitagóricos...— y no las artes de la retórica o la gramática o el mismo derecho. Esta declarada aversión a la especulación doctrinaria ha supuesto, para los romanos, un cierto desprestigio como pensadores y les ha convertido —en gran medida con una buena dosis de tópico estereotipado— en representantes del pragmatismo sin otra capacidad creativa que el derecho. Yo, obviamente, no voy a entrar en esta discusión porque pertenece a otro lugar y a otro contexto. Pero conviene tenerla en cuenta cuando se trata de presentar un cuadro, breve y preciso, como éste, de la contribución de Roma a la *Historia de las Ideas Políticas*. Se podría también entrar en términos de valoración y comparación; pero renuncio a ello deliberadamente para, en cambio, expresarme aquí en términos de exposición que es lo que el presente volumen exige. Hay que recordar que para algunos, demasiado helenocéntricos y bastante poco conocedores del mundo romano, sólo Cicerón sería (es) el autor de una teoría política entre los autores latinos. Nada más alejado de la realidad. Los términos del problema, dentro de la Historia de Roma, simplemente se han de situar en otra perspectiva. Roma no puede ofrecer obras filosóficas o, sencillamente, de contenido «político» como las de Platón o Aristóteles. Pero es que la *Historia de las Ideas Políticas* en Roma hay que buscarla —y se encuentra— en otro tipo de tratados, libros o géneros literarios. Por ejemplo, en los historiadores o en los panegiristas o en documentos como las *Res Gestae* de Augusto, verdadero testamento político del primer Emperador romano. De las dos citas del principio emerge, sin embargo, una cons-

[3] Así, F. Paschoud y, en cierta medida también, G. Bowersock en su biografía de Juliano (cfr. bibliografía).

tatación: al ser ambas de época imperial, esto es de un momento en el que la figura del Emperador está ya establecida y definida constitucionalmente, había poco espacio para la especulación en la carrera de un futuro dirigente, bien fuera al más alto nivel, bien a cualquiera de rango inferior. Pero ello no impide que no faltaran, ni antes ni incluso después de la creación de la figura del Emperador romano, quienes establecieron las bases de un modelo de sistema político o una especulación sobre las formas de gobierno, unas veces en su propio beneficio y otras como parte de una adulación calculada que fundamentara y justificara la existencia misma de una determinada forma de gobierno.

En el análisis que sigue se harán por fuerza alusiones a antecedentes que el lector encontrará en los capítulos que preceden a estas páginas.

Y, para terminar, una advertencia: muchos de los términos o vocabulario específico utilizado aquí se debe entender en su sentido etimológico y en su contexto. «Monarquía», «democracia», «gobierno» son términos que en Roma no significaban lo mismo que para nosotros en el lenguaje político actual.

La constitución mixta

I. *Polibio de Megalópolis*

Antes de que apareciese a los ojos de los romanos cultos una reflexión sobre las formas de gobierno posibles o mejores, ante las cuales poder modelar o adaptar la suya, muchos autores griegos se habían interesado por el tema y habían formulado una teoría sobre ello. En Roma habían sucedido muchas cosas —la monarquía, la república, guerras, expansión— hasta que en el siglo II a.C. el público intelectual y la élite gobernante tuvieron delante de sí una explicación sobre su propia

misma forma de gobierno y sobre la naturaleza de su sistema político. La ocasión era propicia. Y vino de la mano de un *historiador* griego, plenamente integrado en los ambientes dominantes de los políticos y militares romanos. Este historiador fue Polibio de Megalópolis. Y el círculo de políticos —que sería fundamentalmente su auditorio o lector— fue el de los Escipiones.

No deja de ser interesante y significativo que sea precisamente un historiador y un griego el primero en presentar «la más antigua exposición sistemática de la "constitución" romana llegada hasta nosotros (y, sin duda, la primera que se hizo)» [4]. En Grecia observamos un fenómeno semejante. Ya el también historiador Heródoto, en el libro III, 80-82, a propósito del Imperio Persa, había introducido una discusión y una reflexión sobre los diversos tipos de regímenes políticos —si la monarquía, la aristocracia o la democracia (términos tomados aquí en su sentido estrictamente etimológico) son las mejores formas de gobierno [5]—. Los historiadores —y sobre todo los historiadores antiguos, como Heródoto o Polibio— están en óptima condición para este tipo de reflexión y debate, que se incluye dentro de su propia obra, a veces con carácter anticuarístico y explicativo, porque son ellos mismos testigos (o lo han sido) de la diversidad de formas de gobierno y necesitan explicar la eficacia de los mismos o el contraste que existe entre unos y otros. Es obvio que la sofística o el estoicismo trataron de abordar —desde la perspectiva de la filosofía de la naturaleza— esta misma problemática al profundizar sobre las sociedades y las relaciones entre los individuos o el papel del individuo-ciudadano. Pero

---

[4] Así, Cl. Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, París, Gallimard, 1976, p. 282.

[5] No hace al caso aquí la discusión sobre el posible origen o fuente de inspiración —¿Protágoras?— de Heródoto para los pasajes citados. Sobre ello véase, por ejemplo, F. Lasserre, «Hérodote et Protagoras: Le débat sur les constitutions», *Museum Helveticum*, 33, 1976, pp. 65-84.

el historiador los analizará en términos políticos y de explicación a hechos históricos. No es otro el caso de Polibio. Su diferencia con la empresa de Aristóteles, que programó la elaboración de un «corpus» en el que se expusieren todas —o la mayor parte— de las «Constituciones» existentes o conocidas, tiene un sentido evidentemente distinto y pedagógico. Porque la intencionalidad de la obra de Polibio, y su concreta exposición de las diversas formas políticas de gobierno, no es otra que la de explicar cómo fue posible, qué sistema o estructura política fue la que procuró a los romanos, en muy corto espacio de tiempo, la conquista del Mediterráneo: «Pues ¿habrá hombre tan estúpido y negligente que no desee saber cómo y mediante qué estructura política (*politeia*) los romanos llegaron en apenas cincuenta y tres años a dominar casi toda la tierra, hecho que no ha tenido nunca precedente alguno?» [6]. Y así, con esta premisa al comienzo de su obra, en un momento de su discurso, en una digresión que incluye su libro VI, Polibio aborda el problema, fundamentando una teoría de forma de gobierno y una teoría política. Es cierto que Polibio no creó con ello una teoría política, sino que explicó y fundamentó la razón de su funcionamiento. Naturalmente, en ello no está exento de influencias. Pero su texto es esencial no sólo para nosotros, «sino para los romanos mismos». Porque, como ha subrayado oportunamente Cl. Nicolet, el texto de Polibio constituye «el primer contacto (de los romanos) con los esquemas de pensamiento político griego de los que Polibio era heredero, y porque este griego aplicó, al analizar sus propias instituciones políticas, esquemas explicativos totalmente diferentes de sus ficciones y de su formalismo jurídico» [7]. De aquí la segunda observación —que he señalado— de lo significativo de que sea un griego quien hace esta primera formulación y no un romano. Ello era sólo po-

---

[6] Pol. I. 1.5.
[7] Nicolet, *op. cit.* (n. 4), p. 282.

sible, además, en un ambiente helenizado en Roma fuertemente como el de la primera mitad del siglo II a.C.[8].

Nacido hacia el 200 a.C. en Megalópolis (Grecia), Polibio estuvo siempre, incluso por nacimiento, envuelto en el mundo de la política: su padre, Licortas, fue uno de los políticos más importantes de la Liga aquea. Tampoco le faltó un buen conocimiento del arte militar, en el que alcanzó merecida reputación y que se trasluce continuamente en su obra. Como miembro de una familia comprometida políticamente, se vio envuelto en el enfrentamiento de Roma con Grecia. Así, la tercera guerra macedónica resultó un hito decisivo en su carrera y en su experiencia: como resultado de la batalla de Pydna (168 a.C.), en la que los macedonios fueron derrotados por los ejércitos romanos y su reino disuelto, muchos políticos o importantes figuras de la cultura griega —considerados antirromanos— fueron deportados al exilio a Roma y a Italia; entre ellos, Polibio mismo. En Roma vivió diecisiete años. Pero el futuro historiador fue un exiliado privilegiado, ya que, habiendo conocido a Paulo Emilio en el transcurso de una embajada previa a la batalla, su contacto le valió un trato de favor en Roma. Allí hizo amistad con el segundo hijo de Paulo Emilio, Escipión Emiliano. Esta relación —nota curiosa— se estableció por intereses comunes sobre libros y temas de discusión. El resultado fue que Polibio se convirtió en el amigo y guía de Escipión, tuvo la oportunidad de residir en Roma y de moverse con libertad y entró rápidamente a formar parte del grupo de personas allegadas a los Escipiones. Ello le permitió viajar incluso más allá del territorio del Lacio, probablemente hasta España. Es, en efecto, probable que acompañase a Escipión a Hispania en el 151 a.C., luego a Africa —donde tuvo la oportunidad de ver al Rey Masinissa— y finalmente,

[8] Sobre esta helenización, aunque referida principalmente a aspectos artísticos o arqueológicos, cfr. el coloquio *Hellenismus in Mittelitalien*, ed. P. Zanker, 1974 (Göttingen, 1976), y, entre otros, el importante artículo de P. Veyne «The Hellenisation of Rome and the Question of Acculturation», *Diogenes*, 106, pp. 1-27.

cruzando los Alpes, volviese a Italia. Una vez liberado, estuvo con Escipión en el asedio y caída de Cartago. En 146, poco después de la conquista de la ciudad púnica, fue encargado de hacer un viaje por la costa africana, un viaje de exploración geográfico-etnológica. Otros viajes y misiones diplomáticas posteriores a esta fecha no se pueden localizar en el tiempo con precisión, pero es seguro que formaron parte de la actividad de Polibio. Estuvo en Corinto —antes de su destrucción por los romanos—; en Alejandría, durante el reinado de Tolomeo VIII; en Sardes (Asia Menor) y en Rodas. Se discute si Polibio estuvo presente otra vez en Hispania a propósito del cerco y destrucción de Numancia, llevado a cabo también por su amigo Escipión. Polibio vivió hasta edad muy avanzada, de modo que mereció ser recordado por el autor de las *Macrobioi*, que relata que falleció como consecuencia de la caída desde un caballo a los ochenta y dos años.

Esta sucinta biografía —no es mucho más lo que se puede deducir de su propia obra— sitúa a Polibio como un intelectual comprometido en la política no sólo de su país natal, Grecia, sino también en la romana y con amplios conocimientos del mundo que le rodeaba. Además, Polibio se encuentra en el centro del grupo político e intelectual más importante del momento en Roma, desde el que y en el que se fraguaba la expansión y la política romana más dinámica y más controvertida. Cicerón recuerda que Escipión, Polibio y el filósofo Panecio discutían frecuentemente sobre la «constitución romana». Y sobre ella escribió Polibio en su *Historia Universal* en el modo que vamos a exponer a continuación [9].

---

[9] Sólo de modo indicativo señalaré la bibliografía más relevante y esencial sobre Polibio. Resulta imprescindible la obra de F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, 3 vols., Oxford, 1957-......, y del mismo Walbank, *Polybius*, Berkeley, 1972; sobre la historia: P. Pedech, *La méthode historique de Polybe*, París, 1964; el volumen *Polybe* (ed. E. Gabba), Entretiens Fondation Hardt, XX, Ginebra, 1974, contiene importantísimas contribuciones para el estudio del historiador, entre las que destaca la de

La teoría de la *Constitución Romana* se encuentra en el libro VI de la *Historia* de Polibio. Dentro de ella constituye un *excursus* explicativo sobre cuyo significado volveré más adelante. El historiador viene a decir lo siguiente: los que escriben sobre política señalan tres clases de gobierno: real, aristocrático y democrático. Separadamente no son ninguna de ellas las mejores: «pues es evidente, y lo comprueba no sólo la razón, sino la experiencia, que la mejor forma de gobierno es la que se compone de las tres sobredichas, tal como la que estableció Licurgo el primero en Esparta». No son, por otro lado, las únicas formas de gobierno, no son las únicas fórmulas políticas: existen gobiernos monárquicos y tiránicos que se distinguen enormemente de la realeza porque no toda «monarquía» es reino, sino sólo la que está constituida por súbditos voluntarios y que es gobernada más por la razón que por el miedo o violencia. Del mismo modo, no toda oligarquía merece el nombre de aristocracia, sino sólo aquella en la que «se eligen los más justos y prudentes para que gobiernen». Y, finalmente, «no es democracia aquella en la que el pueblo hace lo que le apetece y se le antoje, sino en la que prevalecen las costumbres de venerar a los dioses, respetar a los padres, reverenciar a los ancianos y obedecer a las leyes». Polibio establece, por tanto, tres tipos de constitución (VI, 3.5); añade un tipo mixto —el de la Esparta de Licurgo (VI, 3.6-8)— y las corrupciones inevitables que acompañan a los tres tipos señalados (VI, 3.9-4.6): «Establezcamos, por tanto, que hay seis especies de gobiernos: tres que todo el mundo conoce (Real, Aristocrático, Democrático), y tres que tienen relación con

Cl. Nicolet, *Polybe et les Institutions romaines*, pp. 235 y ss. Sigue siendo importante K. Ziegler, *Polybios*, en Pauly-Wissowa, R. E. 21, 2 (1952), 1440-1578. En castellano merece citarse A. Díaz Tejera, «La constitución política en cuanto causa suprema en la historiografía de Polibio», *Habis*, 1, 1970, pp. 31-43. Ultimamente ver, además, Fergus Millar, «Polybius between Greece and Rome», en *Greek Connections. Essays on Culture and Diplomacy* (ed. Koumoulides), Notre Dame, Indiana, 1987, pp. 1-18.

ellos: el gobierno de uno solo, el de pocos y el del pueblo»; esto es, la monarquía, la realeza, la tiranía, la aristocracia, la oligarquía, la democracia y la oclocracia (el gobierno de la plebe descontrolada). Según Polibio, el gobierno de uno solo, o «monárquico», es producto de la propia naturaleza y de él se deriva la realeza. El gobierno real —«si degenera en los vicios que le son connaturales»— termina en tiranía. Del fracaso de la tiranía nace la aristocracia. El pueblo, cansado de las injusticias de los aristócratas, puede establecer la democracia; pero si el pueblo desprecia las leyes, engendra el gobierno denominado oclocracia —o gobierno del populacho. De aquí, de esta constatación, según Polibio, se deducen dos hechos: por un lado que percatándose en qué lugar del ciclo se encuentra un Estado se puede predecir su futuro fácilmente, y por otro, que este método permite observar el desarrollo de Roma, porque «su primer establecimiento y su evolución van de acuerdo con la misma evolución de la naturaleza».

Reflexiona después Polibio sobre el origen de las monarquías. En la propia evolución de la naturaleza está la clave: la ruina del género humano puede sobrevenir como resultado de catástrofes naturales. Tras ellas, la especie humana se vuelve a multiplicar y entonces «sucede a los hombres lo que a los demás animales: se asocian, se congregan... y, por necesidad, el que sobresale sobre los demás en fuerza o en valentía o en coraje, se pone a la cabeza y los gobierna». La «monarquía» no es más que esto: el gobierno del más fuerte. Pero la «monarquía» no es un reino. Un reino es algo más evolucionado. Una educación común en esa sociedad gobernada con la exclusiva base de las reglas naturales de la fuerza y la supremacía, aporta, o trae consigo, el reino. La diferencia la señala Polibio netamente en un pasaje: «cuando la razón llega a ejercer su imperio sobre la ferocidad y la fuerza, de monarca se pasa a Rey insensiblemente». La institución hereditaria y su justificación es explicada de modo simple: los súbditos aceptan honrar y respetar a los sucesores porque están convencidos de que «ramas

de semejante tronco tendrán también iguales costumbres». La degeneración del sistema provino cuando los sucesores —al vivir en la abundancia y en la seguridad— creyeron que la majestad debía fundarse en ponerse un vestido más rico, atiborrarse de manjares y dedicarse a sus pasiones sin traba: así pasaron de reyes a tiranos. La reacción no se hará esperar, y viene justamente de parte de los aristócratas, de los más ilustres, que son —dice Polibio— quienes menos pueden sufrir la insolencia de los tiranos. El dominio y gobierno de la aristocracia deriva, pues, de que el pueblo, reconocido a quienes les han librado de los monarcas, se entrega a ellos. También los aristócratas, y sobre todo sus sucesores, degeneran en abusos y originan en el pueblo los mismos sentimientos que antes los tiranos. La consecuencia será el nacimiento de la democracia. El pueblo se da el gobierno a sí mismo, para poder con garantía cuidarse de sus propios problemas. Igualdad y libertad serán los objetivos dominantes durante esta forma de gobierno. Pero ni tan siquiera éste se salva de la implacable degeneración natural, y la ambición y la corrupción para dominar a los otros grupos origina el uso de la violencia y el abandono de la igualdad y la libertad. El ciclo se cerrará en este punto: cuando el pueblo, cansado de esta oclocracia o anarquía, vuelva a encontrar un monarca que restablezca el orden. Esta *anacyclosis* política parte de un concepto biológico según el cual todas las cosas, incluidos los estados, siguen un esquema orgánico de comienzo, crecimiento, clímax y decadencia. En este punto Polibio recurre a hacer un análisis laudatorio del legislador espartano Licurgo, cuya constitución mixta trató de evitar (y de hecho evitó) las corrupciones «naturales» inherentes a cualquier forma constitucional única o de carácter único. Polibio ya había anunciado al comienzo del libro VI que sólo la Constitución Mixta, y concretamente la de Licurgo de Esparta, era la mejor fórmula de gobierno. La Constitución de Licurgo había llamado la atención ya a varios autores antiguos —y a ellos sin duda se refiere Polibio cuando alude a «los varios autores

que han escrito de política»—, entre ellos al propio Aristóteles. El oligarca ateniense Critias, asesinado en el 403, escribió una «Constitución de Esparta» —hoy perdida—, y una obra de este mismo tipo se atribuye a Jenofonte: ésta es la única que se conserva. Los filósofos Esfero y Dioscórides aparecen como autores interesados en el tema y como comentaristas también de la legislación de Licurgo. La idea de que la Constitución de Licurgo es el prototipo de una Constitución mixta nació probablemente —según Walbank— en círculos filoespartanos en la Atenas de comienzos del siglo IV. Aristóteles y Platón recogen ya ideas semejantes, esto es, que Esparta fue una mezcla de «monarquía» (los reyes), oligarquía (su consejo o bulé) y democracia (encarnada en los éforos; estos últimos se podían también interpretar como representantes de la tiranía, mientras que la democracia estaría expresada en las comidas comunes y en el mismo modo de vida espartano)[10]. Esta «Constitución» es para Polibio modélica, ya que en realidad es un sistema político combinado que en teoría, al menos, no estaría sujeto a la *anacyclosis*. Pero Polibio trajo a colación la Constitución espartana para introducir su discurso sobre la Constitución romana propia.

Situado en Roma, cautivo de ella, impactado por las derrotas de su patria natal, impresionado por la caída de las monarquías helenísticas, admirado por las victorias romanas sobre Cartago —que terminaron con Aníbal y con la propia ciudad—, en un círculo intelectual ambicioso, con un bagaje cultural y filosófico de raigambre griega, Polibio se pregunta cómo ha sido posible todo esto, cuál es el sistema político que lo ha permitido y favorecido. Ejemplos y comparaciones no le faltaban: el paralelismo entre la República cartaginesa y la romana,

[10] La bibliografía sobre Esparta es muy extensa. Por su comodidad por la inclusión de los textos fundamentales y por ser uno de los más modernos y fácilmente accesible y legible, citaré sólo el reciente de R. Talbert, *Plutarch on Sparta*, Penguin Books, 1988, en donde el lector encontrará una parte de la bibliografía más significativa.

la Constitución espartana, las de Atenas o Tebas, o la de Creta. Y expone en términos griegos, él, un observador externo, a los propios romanos, cuál es su propio funcionamiento político. Hay que observar, como ha puesto muy bien de relieve Fergus Millar, que los cincuenta y tres años que refiere Polibio en su capítulo I (del 220 al 168) son la época en la que se impuso la dominación romana —el término imperialismo debe ser descartado—; y que el período del 200 al 150 a.C. es la «fase clásica en la que funciona la Constitución Romana» que describe Polibio, cuando ya las luchas entre «los órdenes» habían concluido (en el 287); y las tribus estaban definitivamente fijadas en 35 (en el 241) y que éste es un período en el que se celebraron ininterrumpidamente elecciones anuales, durante el que Senado y *nobiles* dominaron la escena política sin alteración [11]. En esta coyuntura vivida y experimentada, Polibio declara que la Constitución romana es un excelente —el mejor— ejemplo de Constitución mixta. Simplemente porque ha funcionado. Este juicio no implica un juicio de valoración: «Nada podría ser más falso que la idea de que, al explicar al mundo griego cómo y por qué Roma conquistó el dominio universal, Polibio estaba, al mismo tiempo, recomendando, o incluso defendiendo, el dominio romano» [12]. La exposición requería una historia del proceso —la llamada «Arqueología» de Polibio incluida en el libro VI, que narraba la historia y evolución de Roma desde los comienzos, pero que se nos ha conservado sólo muy fragmentariamente. Qué fue lo que dijo Polibio en este *excursus* se puede deducir —en parte— por lo que nos queda en *La República* de Cicerón que, al enfrentarse al mismo problema de explicación del sistema político

---

[11] F. Millar, «The Political Character of the Classical Roman Republic 200-150 B. C.», *JRS*, 74, 1984, pp. 1-19, un estudio —en mi opinión— magistral e imprescindible.

[12] F. Millar, «Polybius between...» (cit. en n. 9), p. 17, y también en p. 4: Polibio era neutral: «to give reasons for success and resilience is not in itself to recommend a system, still less to praise the results of its success».

romano, recurrió al mismo método. Pero la empresa es arriesgada [13]. Una vez establecida la historia y la evolución, Polibio declara que al estar el «gobierno» de la República romana refundido en tres cuerpos es muy difícil —incluso para un romano— definirla como una aristocracia, una democracia o una monarquía. En la ciudad de Roma hay tres órganos: los magistrados —a cuya cabeza se encuentran los cónsules—, el Senado y el pueblo. Cada cual tiene sus competencias. Si se considera la potestad de los cónsules se dirá que es absolutamente una monarquía; si a la autoridad del Senado, parece una aristocracia, y si al poder del pueblo, una democracia. Pero la conexión e interdependencia entre los tres es el elemento fundamental de modo que hay que considerarlos como un todo, y por ello es una Constitución mixta: «todos estos poderes están tan bien entrelazados ante cualquier suceso que con dificultad se encontrará república mejor establecida que la romana... todos los cuerpos (u órganos) contribuyen al unísono a un mismo propósito... Y he aquí por qué es invencible la constitución de esta república y siempre tienen éxito sus empresas». La imposibilidad de la «degeneración» en este sistema, hecho que ocurriría —según la *anacyclosis*— si el sistema político fuera único, está igualmente explicada: «En el momento que una de las partes pretende ensoberbecerse y atribuirse más poder que el que le compete, como ninguno de los órganos es bastante por sí mismo, y todos pueden contrastar y oponerse mutuamente a sus propósitos, tiene aquélla que humillar su soberbia. Y así todos se mantienen en su estado.» Los tres cuerpos, por tanto, se necesitan y se complementan unos a otros y ello garantiza su cohesión y su estabilidad.

Cl. Nicolet ha dicho que «la definición de la Constitución romana en Polibio como Constitución mixta es pragmática y no jurídica» [14]. En efecto, Polibio describe con precisión lo que los distintos órganos pueden hacer

---

13 Sobre el problema: J.-L. Ferrary, *JRS*, 74, 1984, pp. 87 ss.
14 Cl. Nicolet, *Le métier de citoyen, cit.*, p. 283.

y lo que hacen, de modo que se delimitan perfectamente sus competencias. Los cónsules se ocupan de los negocios públicos y todos los demás magistrados les están sujetos, excepto los tribunos de la plebe: conducen a los embajadores al Senado, proponen leyes y deciden *sobre el mayor número de votos*. Tienen autoridad casi total sobre los asuntos de la guerra, y en campaña pueden castigar según su criterio y gastar el dinero público a su arbitrio. El Senado tiene competencia primaria en el erario. Nada entra o sale de él sin su orden. Da la autorización para las sumas que se han de gastar en la reparación de los edificios públicos; tiene competencias judiciales también. Todos los delitos —como traiciones, conjuraciones, envenenamientos o asesinatos— son jurisdicción del Senado. Las ciudades de Italia, con todos sus eventuales conflictos, están sometidas también al Senado. Declarar la guerra, enviar embajadas, son también competencia suya. Llegado a este punto, el historiador se plantea el hecho aparente y paradójico de que si un observador poco informado se fija sólo en la acción y competencia de los cónsules, podría perfectamente pensar en que está en un sistema monárquico. Con la misma lógica, quien contemple sólo la actuación del Senado diría que Roma es una aristocracia. Pero —y la pregunta es inevitable— ¿qué papel desempeña el pueblo en esta Constitución mixta? Su papel es fundamental. El pueblo da y otorga premios y castigos, impone multas; él solo condena a muerte, distribuye los cargos entre los que se los merecen, sanciona o rechaza las leyes y es consultado para emprender la guerra o hacer la paz. Según esto, concluye Polibio, se diría que en Roma el pueblo tiene la mayor parte del gobierno y que es una democracia.

Desde luego una democracia en sentido moderno no era. Sin embargo, la participación del pueblo era mucho más activa e importante de lo que podemos imaginar y, sobre todo, mucho más de lo que los modernos intérpretes de Polibio —algunos de ellos— han defendido. Lo que afirma Polibio para la Roma contemporánea era cierto. El pueblo controlaba (tenía la capacidad de contro-

lar) las asambleas en materias fundamentales. Un reciente estudio sobre este problema muestra y demuestra ampliamente que esto fue así, resumiendo con exactitud el sentido de la «democracia» o de la parte democrática de la Constitución romana: el pueblo estaba, indudablemente, sometido a influencias desde arriba; pero el pueblo decidía entre las varias proposiciones y exigencias que provenían de arriba [15]. Es una democracia incompleta o imperfecta —cuyos condicionamientos venían dados, además, por otros factores como el número de electores, los lugares de votación, las posibilidades de participación—; pero se puede afirmar que durante un corto período histórico esto fue así. Y este período es al que se refiere el historiador Polibio.

Esta teoría, o, mejor, la aceptación de esta teoría, significa desvirtuar en gran medida otra interpretación muy al uso de los historiadores de la república romana sobre la importancia exclusiva de los clanes aristocráticos y familiares en la política romana del momento. Pero significa, al mismo tiempo, reivindicar el testimonio de Polibio. Algunos historiadores defienden que Polibio es el intérprete de la clase senatorial y que ésta, de hecho, detentaba el poder, mientras que los cónsules eran los ejecutores y el papel del pueblo se limitaba a ejercer el control [16]. La realidad de la evidencia apunta en otra dirección. El elemento «monárquico» en el Estado romano estaba limitado suficientemente. Este elemento monárquico constituye la gran preocupación de las teorías políticas de los intelectuales romanos y es siempre recurrente. Hay en Polibio, no obstante, una cierta advertencia y premonición: se deben controlar las ambiciones del pueblo porque pueden significar un peligro en el futuro. Ciertamente los acontecimientos que vinieron tras el 146 —reformas de los Gracos— rompieron la cohesión y la estabilidad se vio amenazada. Pero el sucesor

[15] Cfr. F. Millar, *JRS*, 74, 1984, pp. 1 ss., y *JRS*, 76, 1986, pp. 1 ss.
[16] Ver Millar, *JRS*, 74, 1984, pp. 1 ss.

de Polibio en la especulación sobre las ideas políticas, Cicerón, volverá, aunque matizadamente, a la teoría de la Constitución mixta. Por espacio de unos cincuenta años la forma de gobierno «ideal» funcionó en Roma. Pero el debate se centraba y se centró sobre la monarquía o el gobierno de uno solo, con los poderes controlados por los distintos cuerpos sociales.

Polibio elaboró su teoría basado en filósofos griegos de diverso tipo e importancia, e incluso considerados secundarios. La influencia de Panecio parece completamente descartada, según Momigliano [17]. Pero Polibio —que tuvo gran influencia en otros historiadores y teóricos romanos— tuvo el mérito de poner ante los ojos de los propios romanos y evidenciar su propio sistema político con sus defectos, virtudes y peligros.

Ya Timeo, el historiador de Tauromenion, llegado a nosotros muy fragmentariamente, había señalado que la retórica es el instrumento de la democracia (Frg. 137). Hemos de entender aquí «retórica» como el arte de la persuasión. Y, efectivamente, la elocuencia está íntimamente ligada y unida al pensamiento político romano en su doble vertiente: por un lado, porque es a través de ella que se consigue la votación popular [18], y por otro, porque son los escritores de discursos los que elaboran —o suelen elaborar— una teoría política, o transmiten, a través de ellos, sus ideas políticas. Este es el caso de Cicerón.

II. *Cicerón*

Cicerón (106-43 a.C.) está siempre en el centro de la discusión y de la explicación de las teorías sobre las ideas políticas de los romanos. Hombre del último período de la época republicana en Roma, activo en política y en el discurso forense, agitado y cambiante,

---

17 A. Momigliano, *Alien Wisdom*, Cambridge, 1975, p. 31.

18 Un buen estudio: F. Millar, «Politics, Persuasion and the People, *JRS*, 76, 1986, pp. 1 ss. (esp. p. 11).

erudito e intelectual, interesa aquí especialmente por su tratado *De la República,* donde expresa sus opiniones sobre la Constitución mixta y las formas de gobierno. Pero hay que advertir algo muy importante: como ha recordado recientemente M. Griffin, Cicerón «no puede reivindicar parte alguna en las formas constitucionales de su generación». Pero, como veremos, el tratado *de Re Publica* es algo más que un ejercicio intelectual con un deje de nostalgia demasiado teórico y resultado de una situación personal de su autor. En el fondo, siendo una repetición de Polibio y de otros teóricos imperantes, Cicerón hace una propuesta de forma política a través de un pensamiento político heredado de la filosofía griega al respecto [19]. La fecha de su redacción es importante porque es explicativa. En una carta a su amigo Atico, fechada en el 54 a.C., ya hace una referencia a que está escribiendo el *de Re Publica* [20]; y en una carta a su hermano Quinto, de la misma fecha (mayo 54 a.C.), demuestra que está trabajando sobre una obra de política (πολιτικά) que le está costando trabajo y esfuerzo. A fines del 51, uno de los corresponsales de Cicerón ya conoce el libro: «Tus libros sobre política gustan a todos» [21]. Por tanto, el *de Re Publica* está escrito entre el 54 y el 52/1, porque ya en esta fecha está publicado y se puede leer en los círculos intelectuales de Roma.

El período es inquietante y problemático en la escena política romana. Y para Cicerón, el hombre público, especialmente. Después del exilio y regreso triunfal a Roma, en septiembre del 57, parecía que Cicerón estaba llamado a desempeñar un importante papel en el desarrollo de los acontecimientos políticos. Pero ello no fue así. Las urgencias y rivalidades políticas entre César y Pompeyo les llevaron a reunirse en la primavera del 56 en

---

[19] La bibliografía sobre Cicerón es amplísima. Citaré sólo la biografía de M. Gelzer, *Cicero,* 1969, a la que se pueden añadir las de Shakelton-Bailey y D. Stockton. Buena bibliografía en A. E. Douglas, *Cicero,* Oxford, 1968.

[20] *Att.* 4.14.1.

[21] *Epist.* 8.1.4 (Célio): *tui politici libri omnibus vigent.*

Lucca, junto con Craso, para establecer la política de los años siguientes de acuerdo con sus propias voluntades y decisiones —en última instancia según las directivas de César. Pompeyo y Craso tendrían el consulado al año siguiente, en el 55. Ambos cónsules iban a tener asignados por cinco años las provincias de España y Siria respectivamente, y el mando militar de César se debía prolongar igualmente.

La noticia de estas decisiones y acuerdos hicieron conmoverse a los senadores y aristócratas de Roma, que comenzaron a percibir que tres personas, habiendo tomado un acuerdo privado, comenzaban a tomar decisiones que competían desde siempre, y de forma intocable, al Senado. Cicerón, portavoz y defensor de los privilegios senatoriales, tenía razones para sentirse angustiado. Craso partió para Siria con un grueso contingente de tropas; Pompeyo, sin embargo, permaneció en Italia como procónsul, enviando legados a ocuparse, en su nombre, de España. Cicerón se debió adaptar a las circunstancias y ceder a los intereses no sólo de los *triumviros,* sino de los numerosos senadores (unos 200 estuvieron presentes en Lucca) que les apoyaban. Y debió defender lo indefendible para él: solicitar que prolongase el proconsulado de César en Galia [22] y abogar por antiguos enemigos que ahora lo eran de los *triumviros.*

La muerte de Craso en el 53, en la tristemente famosa batalla de Carras contra los Partos, dio al traste con una situación anómala constitucionalmente, que podría haberse institucionalizado. El esquema cesariano se había esfumado. Y Pompeyo, siempre cercano a Roma, tenía un eventual aliado en el Senado para convertirse en dictador. Cicerón se retira a sus villas y posesiones a escribir (el tratado *de Re Publica* fue escrito en su villa de Cumas), aunque continúa su vida forense y, al tiempo, aumenta su preocupación por el curso de los acontecimientos. La dictadura se palpaba en el ambiente. Confiaba en que Milón fuera nombrado cónsul y restaurara la autoridad

22 De ahí su tratado *sobre las provincias consulares.*

del Senado, la dignidad de la república. Pero en el 52 no hubo en Roma ni cónsules ni pretores. En enero, Clodio fue asesinado por partidarios de Milón; la propia Curia ardió como resultado de las revueltas. El Senado, por fin, nombró a Pompeyo único cónsul a fines del mes de febrero del mismo año. La aristocracia o la oligarquía, mejor, se veía constreñida a someterse a un gobierno personal. El «principado» de Pompeyo representaba un compromiso entre senadores y el gobernante único. Si ello se mantenía, la república podía también salvarse como forma de gobierno. Y es aquí cuando, en el ambiente de este proceso que hemos descrito, surge el *de Re Publica* de Cicerón.

Su solución es, como corresponde a un retórico abogado de cualesquiera causas, aunque fueran contradictorias, una solución de compromiso: un estado, una fórmula política de gobierno en la que un primer ciudadano se convierte en primer gobernante, que por sus méritos se ha ganado el respeto de todos *(auctoritas)* y que conlleva el mantenimiento armónico de la república. De aquí al gobierno absoluto de Augusto no hay nada más que un paso, que Octaviano supo aprovechar perfectamente.

El título del tratado ciceroniano, el título original, no el que se ha transmitido posteriormente, no está claro, pero es importante. Cicerón mismo, en diversos pasajes de su obra, lo llama *de Optima Re Publica, de Optimo Rei Publicae Statu* o *de Optimo Civitatis Statu* y *de Optimo Cive,* pero también lo llama *de Re Publica* en otros pasajes. Es así como lo nominaron autores antiguos que lo conocieron —Agustín, por ejemplo— y es así como aparece en el palimpsesto que nos conserva el texto. Si el título es *de Re Publica,* su correspondiente o modelo sería el περὶ πολιτείας de Platón; pero si fuera cualquiera de los otros, se acercaría más a Aristóteles [23] y estaría más acorde con la problemática del contexto en el que lo escribió, y el *optimus cives* podría ser, sin duda, su personaje ideal de gobernante —que pro-

[23] Que escribió, en griego, *de re publica et prestanti viro.*

bablemente era Pompeyo mismo—. Sea como fuese, debemos pasar al contenido [24].

Cicerón compuso la obra en forma de diálogo, un diálogo que se sitúa como sucedido durante las Fiestas Latinas del 129 a.C. en el jardín de Publio Cornelio Escipión Africano. Los intervinientes son nueve. Escipión, conquistador de Cartago y Numancia, es quizás el personaje central; Cayo Lelio, cónsul en el 140; Lucio Furio Filón, también cónsul en el 136; Manio Manilio, que lo fue en el 149; Quinto Aelio Tuberón, Publio Puntilio Rufo, Spurio Mummio, Cayo Fannio y Quinto Mucio Scévola —resto de los componentes de la conversación política imaginada— fueron todos ellos cónsules, amantes de las letras, juristas o discípulos de algún filósofo famoso como Panecio. La obra tiene, o está dividida, en seis libros dedicados de dos en dos a relatar la conversación sostenida durante los tres días que dura la reunión. Aunque la obra ha llegado a nosotros en estado muy fragmentario, conserva lo suficiente para reconstruir su estructura y contenido.

Cicerón defiende la participación en la vida pública, el empeño del político, frente a los epicúreos, que eran partidarios de lo contrario. No es suficiente ni satisfactorio discutir de astronomía —aunque ello sea muy digno— cuando el desorden está presente en las calles y pone en peligro el gobierno de la ciudad. Se ruega a Escipión que exponga cuáles son las mejores formas de gobierno. Se pasa revista a las tres formas de gobierno —monarquía, aristocracia y democracia—, llegando a la conclusión de que la mejor forma política es la constitución mixta, la que se compone de las tres. La prevalencia de una sola de ellas puede acarrear peligros, que ya fueron vislumbrados por otros tratadistas. Solamente es posible la estabilidad si existe la armonía de las tres. Por si esta afirmación resultase demasiado abstracta, Ci-

---

24 Sobre la traducción manuscrita —muy fragmentaria— y otros problemas, cfr., entre otras ediciones, la ed. de E. Bréguet en Coll. Budé, Belles Lettres, París, 1980.

cerón pasa a exponer un modelo de pueblo que la práctica: Roma misma. Tras la historia de la constitución romana (libro II) se llega a la conclusión de que Roma había alcanzado el mejor sistema: los cónsules equivalían a la autoridad real, el Senado era la aristocracia culta, y el pueblo disponía de libertad, matizada y contenida, pero suficiente.

Continúa luego la discusión (libro III) sobre la justicia, llegando a la conclusión de que es ella la única fuente de autoridad: un Estado justo es eterno, se llega a afirmar. Del libro IV se conservan muy pocos fragmentos. Por referencias indirectas en su mayoría se puede inferir que estaba dedicado a los problemas de la educación del ciudadano: es la inteligencia, la razón, la que ha dado a los romanos una organización política, instituciones y leyes apropiadas. También el libro siguiente (el V) nos ha llegado de forma muy fragmentaria. Al comienzo se hace una referencia al hecho de que los asuntos públicos *(res publica)* no existen ya, si no es sólo de nombre —una referencia al contexto en el que está escrita la obra—, frente al pasado en el que el Estado romano subsistió gracias a las costumbres ejemplares de sus personajes. Esta idea da pie para hablar de los gobernantes y los que tienen responsabilidades de gobierno y cuál es la educación y virtudes que les deben adornar. Creo que más que en cualquier otra ocasión en todo el tratado, Cicerón está formulando una teoría del gobernante con clara referencia a las circunstancias contemporáneas que le rodean. El libro VI continúa con la misma temática incardinándose en torno a la figura del gobernante necesario y sentido en el momento en el que escribe el tratado. El libro —y toda la obra— se termina con el pasaje famoso del «Sueño de Escipión», pasaje conservado afortunadamente por el escritor Macrobio, incluido en sus *Saturnalia,* escritas a fines del siglo IV d.C. Escipión comenta que durante su estancia en Africa, y siendo huésped del anciano rey Masinisa, recibió en sueños la visita de su abuelo, Escipión el Africano, que lo transportó espiritualmente a la bóveda celeste. Desde

allí vio el universo entero. Desde allí, el vencedor de Aníbal le enseñó a despreciar la tierra y a no buscar otra gloria que la de la virtud y la inmortalidad. Le señala, además, que él, en sí mismo, contiene dos componentes: su cuerpo, que es la parte humana, y su alma, que es la esencial en él. Esta alma es inmortal y divina. De aquí que hay que dedicarse a las más altas acciones —las que contribuyen a salvar a la patria—, porque ellas serán recompensadas con la vida eterna: «todos aquellos que han preservado, ayudado o agrandado su patria, tienen un lugar especial para ellos en los cielos, donde pueden gozar de una eterna vida de felicidad»[25].

A este resumen rápido del contenido del tratado *de la República* de Cicerón hay que añadir algunos comentarios que ilustran su pensamiento político, que condujo en la praxis no a reformas constitucionales específicas, sino a la creación de la figura de un gobernante al frente de la República dotado de unas características singulares y sobresalientes. Pompeyo, César y finalmente Augusto resumen este proceso. A este respecto es conveniente insistir en que para Cicerón no existe *res publica* ni *populus* si no están gobernados con justicia. Cualquier otro régimen político es falso y no merece el nombre de tal. Monarquía, aristocracia y democracia, siempre y cuando sean o estén basadas en el respeto a la justicia, son los verdaderos «estados», la verdadera *res publica.* Y así, un Estado integrado por estos tres elementos *(genus mixtum)* —constitución mixta— es el único capaz de garantizar el equilibrio entre las diversas formas y fuerzas del Estado y lograr la concordia y la justicia. Pero costumbres e instituciones descansan sobre una educación que debe tener unas características determinadas. En esta educación un concepto básico es la *verecundia,* el respeto a sí mismo y a los demás. Idea básica y excepcional. De aquí nacen actitudes y conceptos de gran trascendencia para la mentalidad romana. De aquí surgirán la *continentia* y la *pudicitia* de los matrimonios romanos y de la

25 Cic., *de Rep.,* 6.13.

familia romana. Y de ella nacerá la idea de la *fides* sobre la que se basan las relaciones entre los ciudadanos y que se extiende hacia los extranjeros y los eventuales enemigos. Esta *fides* no es una adhesión del espíritu a una verdad revelada; es, como lo ha definido P. Boyancé, «una conducta que expresa una disposición permanente de la voluntad, la fidelidad a sus obligaciones y esencialmente a sus compromisos». Se trata de la correspondencia entre las palabras y los hechos que nace del juramento, del compromiso en el que subyacen los dioses como garantes. De aquí que la *fides* no es una virtud laica, sino de contenido moral y religioso, sobre el que se funda el orden romano[26]. El gobernante debe ser garante de esta educación y debe tener él también una educación adecuada, porque el *rector et gubernator civitatis* es *quasi tutor et procurator rei publicae* y una de sus misiones es la de emitir la ley, hacer justicia. En este sentido, Cicerón esboza la figura de un buen gobernante como la de un *pater familias* que procura a sus conciudadanos el bienestar, la seguridad y la prosperidad, y que a través de la retórica, leal, auténtica, defiende la ley. Este es el *optimus civis,* cuya recompensa final será la inmortalidad, la divinización misma.

El pensamiento de Cicerón está obviamente influido por los filósofos y las corrientes filosóficas griegas, y en primer lugar por Platón[27]. Pero Cicerón resulta mucho más pragmático, su tratado es resultado de la inmediatez de los hechos y de su preocupación política del momento. Cicerón hace una propuesta política a sus contemporáneos, la búsqueda de un *princeps* gobernante que, dotado de las virtudes necesarias y requeridas, resuelva la situación dentro del respeto a la Constitución mixta. En definitiva, se trata de una prefiguración ¿o premonición? de lo que será el «régimen» de Augusto pocos años más tarde. Los romanos tenían terror y pánico a la

---

26 P. Boyancé, «Les Romains, peuple de la Fides», *Etudes sur la religion romaine,* Roma, 1972, pp. 135 ss.

27 Véase anteriormente en la primera parte de este libro.

tiranía, y les servían de ejemplo los episodios tanto de Grecia como de Oriente que circulaban convenientemente en los tratados sobre la realeza y las constituciones [28]. Se mostraban desconfiados hacia la democracia y hacia la aristocracia como formas de gobierno únicas. La monarquía sola, *per se,* era temida y odiada, pero estaba en el ambiente como un riesgo y una tentación permanente. La fórmula ciceroniana resulta un compromiso. Compromiso que fue asumido por Octaviano, pero luego sutilmente transformado cuando llegó a ser Augusto [29].

Princeps

Las ideas políticas de Cicerón están resumidas en el tratado de la República. También a lo largo de otras obras suyas. Derivan de antecedentes griegos y de Polibio. Pero, como hemos visto, son también resultado de una circunstancia concreta de desorden y desorganización, que llevan al propio Cicerón a proponer un tipo de fórmula política y de gobierno. Augusto y el régimen por él inaugurado parece el resultado lógico, el resumen de una larga tradición. Pero no se puede decir, siendo exactos y objetivos, que el gobierno de Augusto o, mejor, la instauración del principado sea el resultado de la aplicación de la teoría política de Cicerón. La revolución de Augusto va más allá y se separa netamente de los ideales ciceronianos. Ahora bien, no hay un teórico, no existe un tratado específico que explique la fundamentación ideológica del nuevo régimen augusteo. En realidad se puede decir que el único documento de este tipo es la propia obra de Augusto, las *Res Gestae,* su testamento político [30].

---

[28] G. Heintzeler, *Das Bild der Tyrannen bei Plato. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Staatsethik,* Stuttgart, 1927, y Alföldi, citado en J. Béranger, *Principatus,* Ginebra, 1973, p. 126.

[29] M. Schäfer, «Cicero und der Prinzipat des Augustus», *Gymnasium,* 64, 1957, pp. 310-335.

[30] El libro clásico sobre este tema es el de R. Syme, *The Roman Revolution,* Oxford, 1939.

Con Augusto las cosas y la situación cambiaron de modo esencial. No quiero ser yo quien describa esta situación. Tácito y Veleyo Patérculo describieron y definieron el nuevo orden. Cada uno desde su punto de vista. En el libro I de los *Annales,* Tácito dice: «Después de que, muertos violentamente Bruto y Casio, no existía ya un ejército republicano... no le quedaba ya tampoco al partido juliano otro jefe que César (Augusto luego), abandonó éste el título de triumviro presentándose como cónsul, estando ya satisfecho con el poder tribunicio para la defensa del pueblo. Tras seducir al ejército con recompensas, al pueblo con repartos de trigo, a todos con las delicias de la paz, se fue elevando paulatinamente y concentrando en sí las competencias del Senado, de las magistraturas, de las leyes, sin que nadie se le opusiera, dado que los más decididos habían caído en las guerras o en las proscripciones, los que restaban de los nobles se veían enaltecidos con riquezas y honores en la misma medida en que se mostraban dispuestos a servirle, y encumbrados con la nueva situación preferían la seguridad presente al problemático pasado» (Tácito, *Ann.,* I, 2). Unos párrafos más adelante, el mismo Tácito describe los contradictorios juicios que circulaban sobre la figura de Augusto inmediatamente después de su muerte: «... se celebraba incluso el número de sus consulados... su potestad tribunicia, prolongada sin interrupción por treinta y siete años, el título de *imperator* conseguido veintiuna veces y otros honores multiplicados o nuevos... Después de que éste [Lépido] se hubiera hundido por su falta de energía y aquél [Antonio] acabara perdido por sus excesos, no quedaba para la patria en discordia otro remedio que el gobierno de un solo hombre. Sin embargo no había consolidado el estado con una monarquía ni con una dictadura, sino con el simple título de príncipe *(non regno tamen neque dictatura, sed principis nomine constitutam rem publicam)*» (Tácito, *Ann,* I, 9).

Veleyo Patérculo resume la acción, para él benéfica, de Augusto señalando que con él se restauró la antigua forma tradicional de la república *(Prisca illa et antiqua rei*

publicae forma revocata) (Vell. Pat., *Hist. Rom.*, II, 89). A la muerte de Augusto, Veleyo comenta que en el Senado tuvo lugar una discusión con respecto a su sucesor, Tiberio. Senado y pueblo le instaban a tomar la posición del padre, mientras que él (Tiberio) solicitó permiso para desempeñar el papel de un ciudadano en paridad con los demás, en vez de ser un *princeps* sobre todos *(ut potius aequalem civem quam eminentem liceret agere principem)* (Vell. Pat., *Hist. Rom.*, II, 124.2).

Estos textos explican o tratan de dar una explicación de un estado de cosas. Por un lado, Tácito ve lo inevitable del gobierno de uno solo: «no quedaba para la patria en discordia otro remedio que el gobierno de un solo hombre». En definitiva, esto era lo que había propuesto Cicerón. Pero este hombre no instituyó ni una monarquía ni una dictadura, sino que su supremacía estaba basada en el título de *princeps*. Además este hombre —según Veleyo— había reinstaurado en su integridad la antigua y venerada república en la que, en teoría, se daba la constitución mixta como forma de gobierno (monarquía-consulado, aristocracia-senado, democracia-comicios/tribunado de la plebe). R. Syme ha comentado a propósito de las opiniones de Tácito que «Tácito es monárquico a causa de su penetrante pesimismo frente a la naturaleza humana; no había solución: a pesar de la soberanía normal de la ley, gobernaba un hombre solo. El Estado estaba organizado en forma de principado, y no de dictadura o de monarquía» [31]. El propio Syme observa que el principado, aun siendo absoluto, no era arbitrario, sino que estaba fundado en el consenso *(consensus universorum)* y sobre la delegación de poderes, y, por tanto, sobre la ley. En esto se diferenciaba de las monarquías de Oriente. Pero se trata de aclarar qué es el *principado* (nótese bien, de pasada, su oposición a *dominado*), y sobre qué conceptos constitucionales se basa el *princeps*.

---

[31] R. Syme, *op. cit.*, pp. 509 y ss.

Ya hace tiempo se ha señalado que Augusto «tuvo la habilidad de no definir nunca el gobierno creado por él... se preocupó de ligarse sólo a fórmulas y de no haber creado sino modos de comportamiento» [32]. Un historiador tan sintético como Piganiol ya decía en su *Historia de Roma* que «a los modernos les resulta difícil definir el régimen de Augusto» [33]. Sin embargo, se puede afirmar, siguiendo la sugerente tesis de E. S. Ramage [34], que fue en las *Res Gestae* donde Augusto explicó, intentó explicar, su régimen político. No son las *Res Gestae* un tratado filosófico-político, como, por ejemplo, lo es el tratado de la República de Cicerón. Pero, como señala Ramage, Augusto trató en las *Res Gestae* «no de proporcionar una descripción teórica de su sistema, sino que señaló cuidadosamente acciones y honores que mostrasen cómo funcionaba el *princeps,* y cómo funcionaba su principado, el principado» [35].

Las *Res Gestae* fueron redactadas por el propio Augusto al final de su vida. Son un documento difícil de interpretar. En muchos aspectos y por muchas razones. Es un documento escrito en placas de bronce, destinado a estar colocado a la entrada del Mausoleo del propio Augusto en Roma. Es un documento para el pueblo romano y que el propio Augusto quiso que fuera algo así como su testamento. No se han encontrado copias ni en Roma ni en Occidente. Pero sí en Ankara (Ancyra), en Asia Menor —de donde viene el único texto completo que conocemos en versión griega y latina—, y fragmentos en otras localidades también del Asia Menor. Las *Res Gestae* son un documento propagandístico, y como tal, si no falsificación, sí, al menos, omisión de muchas de las cosas que Augusto hizo en su larga y extensa vida

32 R. Waltz, *La vie politique de Sénèque,* París, 1909, pp. 247 y 252, citado en J. Béranger, *op. cit.,* p. 153.

33 *Historia de Roma,* Eudeba, Buenos Aires, 1961, p. 235.

34 *The Nature and Purpose of Augustus «Res Gestae»,* Historia Einz., Heft 54, Stuttgart, 1957.

35 Esta es la tesis final del libro de Ramage citado en la nota anterior.

política. Pero, no obstante ello, pueden ser leídas como un programa, como un recuento de actividades y la suma de un determinado tipo de gobierno. En este sentido son un documento político que es quizás el único que explica la transición de la época de la República al Principado.

Augusto declara sin ambages (*RG*, 34) que él ha restaurado «la república», el antiguo sistema, devolviendo el poder al Senado y al pueblo, después de un período en el que él solo lo había mantenido por razones especiales y coyunturales. Augusto había conseguido esta capacidad de asumir el único poder debido a su *auctoritas* (*RG*, 34.3, Gagé). La *auctoritas* es una supremacía política que resulta de una superioridad material, social, moral, o del éxito militar. Un individuo tiene *auctoritas*, prestigio, por circunstancias excepcionales. No es un término institucional, ni se halla definido por la ley: es una característica reconocida y aceptada. Por unanimidad se le concede a Augusto dirigir la guerra que le llevaría a *Actium*, precisamente porque posee *auctoritas* más que ningún otro, prestigio como ninguno en la vida pública, prestigio digno de confianza. En esta *auctoritas* está basado el poder de Augusto, que sobrepasa y excede a las instituciones republicanas, llámense Senado, cónsules o pueblo, con capacidad de votar y vetar. El tener *auctoritas* no se vota, no se decide, se entrega, se da, se concede. Y esta *auctoritas* se le concede porque es *princeps*, el primer hombre entre todos (*RG*, 32, 3; 13, 30.1). Durante todo el documento que son las *Res Gestae* se perfilan los modos mediante los cuales Augusto fue adquiriendo *auctoritas* en su calidad de *princeps* —bien a través de la *virtus* en sus campañas militares y conquistas, bien a través de la *clementia* para con los adversarios, bien porque es *augustus* y, por lo tanto, sacrosanto, bien porque tiene *potestas* (*tribunicia potestas*). Augusto puede compartir todo o ceder todos sus poderes al Senado, pero no su *auctoritas*, y ello es lo que define el *principado*. Las *Res Gestae* son la explicación de cómo y en qué se fundamenta este hecho y el modelo a seguir

por el sucesor, que debe seguir haciendo lo mismo, manteniendo la *auctoritas,* aunque las instituciones (el Senado, por ejemplo) sigan manteniendo su valor. Consenso y concordia entre Senado y *princeps* son esenciales. Y Augusto devolvió sus poderes a la organización política anterior, conservando, instaurando, el nuevo concepto del *princeps* por encima de las instituciones. El análisis penetrante de Tácito se confirma como verdadero: «sin embargo, no había consolidado el estado con una monarquía, ni con una dictadura, sino con el simple título de *princeps*». Los gobernantes futuros —los *principes*— deberán seguir este modelo que, de forma pragmática y explicativa, casi de narración histórica, había dejado Augusto en sus *Res Gestae.*

Es interesante notar la importancia del título *princeps* frente al de *imperator.* El *princeps* es *imperator* en su calidad de jefe supremo del ejército. Y como tal posee la *felicitas* que le llevará a la victoria. Pero en la nomenclatura de la titulación, el título de *princeps* es el más cargado de contenido político. Los llamados a gobernar son *principes iuventutis.* Y el sistema se llama *principado,* no imperio, porque *imperium* es el mando militar. Y así se puede decir que los emperadores no son emperadores, sino *principes.* La evolución histórica se observa también en la titulación. Desde el siglo III d.C., y, desde luego, de forma continua en el siglo IV, el *princeps* es *dominus noster* (ya Domiciano había utilizado este título). Y el *dominus* ya no es el *princeps senatus,* sino el todopoderoso del que emergen las leyes, aunque a veces haga concesiones al Senado [36].

Que Augusto pensaba que su forma de gobierno debía de continuar se deduce de algunos textos antiguos. Suetonio señala que Augusto esperaba conseguir establecer un gobierno seguro y firme y que él sería llamado el artífice del mejor modo de gobierno (*optimi status auc-*

---

[36] Sobre algunos aspectos de la evolución de las titulaciones, puede verse J. Arce, *Estudios sobre el Emperador Fl. Cl. Juliano,* Madrid, CSIC, 1984.

tor), y en una carta a Gayo —que iba a sucederle— Augusto dice que espera que pasará su vida *in statu rei publicae felicissimo*[37].

Augusto proclamaba en sus *Res Gestae* el haber restaurado la República. En este sentido había completado las esperanzas de Cicerón. Hasta qué punto estuvo directamente influenciado por su teoría política es muy difícil de saber. Algunos historiadores han insistido, no obstante, en que esta «restauración» es lo suficientemente ambigua —a pesar de las declaraciones del propio Augusto— como para pensar que la teoría política de Augusto es una monarquía, al menos en las provincias. En Roma, Augusto ejerció el poder de acuerdo con los principios de la república, pero no así fuera de Italia, acercándose a los conceptos de las monarquías helenísticas. El geógrafo Estrabón así lo percibió: al final del libro VI de su *Geografía*, y tras la descripción de Italia, Estrabón siente la necesidad de resumir en breves palabras la historia de Roma hasta llegar al momento de dominio universal que posee cuando él escribe hacia el 20 d.C. De nuevo Estrabón recuerda cómo al comienzo los romanos vivieron bajo la monarquía, en un régimen moderado y prudente durante muchas generaciones. Esta monarquía se convirtió en tiranía con el último de los Tarquinios, y, derrotado éste, los romanos establecieron la Constitución mixta (πολιτείαν ... μικτὴν). Progresivamente fueron conquistando e invadiendo pueblos. Llegados a la época de Augusto, Estrabón dice textualmente: «Pero era difícil administrar de otra forma un dominio tan extenso si no era encargándoselo a un solo hombre como a un padre. Nunca los romanos y sus aliados gozaron de mayor paz y abundancia de bienes como los que les procuró César Augusto tras haber obtenido el poder absoluto, que ahora continúa a garantizar Tiberio, su hijo y sucesor, que considera al padre como modelo en el modo de llevar a cabo su administración...» (Strab., *Geogr.*, VI, 4, 2). La lección de las *Res Gestae* y el modelo político

[37] Suet. 28.2, y cfr. J. Béranger, *loc. cit.*, pp. 153 y ss.

que proponían había dado sus frutos en Tiberio y había inaugurado un sistema de gobierno que no puede ser calificado sino de absolutismo y gobierno de uno solo, de una «monarquía sin corona», aunque las apariencias fueran otras.

Optimus princeps

Después de Augusto seguimos sin tener en Roma una teoría política expresamente plasmada en un tratadista. Funciona el *principado* inaugurado por Augusto con mayor o menor fortuna y control del Senado. Pronto empiezan a surgir, sin embargo, los problemas y tensiones —así como las tentaciones— entre el poder compartido y el poder que pone en peligro la *libertas,* la tiranía, el dominado. Calígula, Nerón, Domiciano durante el siglo I d.C., fueron los representantes de esta desviación del sistema. Comienza a surgir igualmente un debate referido a la sucesión y a la legitimidad. Los datos de este diálogo y de este debate se encuentran dispersos en poetas, historiadores y tratadistas. Séneca es uno de los que primero reacciona contra los excesos de Calígula. En el *De clementia,* escrito para instruir a Nerón, trata de representar un príncipe o gobernante ideal según el modelo estoico. El príncipe, investido del deber de proteger a la colectividad, asume el papel de garante de los intereses de los súbditos. Es, o debe ser, el depositario de la fuerza sometida al derecho, la más alta representación de la solidaridad *(communitas)*: garantiza la *securitas* y la *pax.* Sólo puede gobernar quien sea capaz de ser un sabio. Un sabio estoico. Aceptando la autoridad del Senado, el gobernante representa todo el poder del Estado y lo encarna y resume. El es meramente un gestor. El gobernante es el tutor del Estado *(tutores status publici).* En el ejercicio del poder, naturalmente, debe ejercer las virtudes del sabio, entre ellas, la *clementia,* la magnanimidad. Y debe estar alejado de la crueldad: «Un reino cruel es turbulento» Gobernar es, además,

una carga: «El imperio es para nosotros y para ti la servidumbre.» Este será más tarde el razonamiento de Marco Aurelio. Séneca describe perfectamente la carga del poder y el aislamiento que implica: «Puedo pasearme solo por cualquier parte de la ciudad sin temor alguno, aunque no me siga ninguna escolta, ni tenga en casa ni al lado ninguna espada; tú, en medio de la paz, has de vivir armado... Esta es la servidumbre de la suprema grandeza: no poderse empequeñecer; pero esta imposibilidad te es común con los dioses... a ti te es tan difícil esconderte como al sol... en torno a ti hay mucha luz; ¿te imaginas que puedes salir simplemente? Tu salida es como la de un astro...» (*De clem.*, I, 8.2 ss.).

En el sistema de Séneca, República y César prácticamente se identifican: «Porque ya desde muy antiguo se identificó tanto el César con la República que no pueden separarse el uno de la otra sin que ambos perezcan; porque el César tiene necesidad de fuerza y la República de cabeza» (*De clem.*, I, 4.3). Con Séneca se afianza el modelo de gobierno de uno solo, siempre que éste gobierne con la mesura que imponen los principios estoicos. Pero el sistema debe tener el asentimiento de todos: «¿Qué más hermoso que vivir porque lo deseen todos, con votos libremente expresados y no arrancados por la coacción?» (*De clem.*, I, 19.7).

Con Domiciano (81-96 d.C.), los poetas de la corte refuerzan y prefiguran la idea absolutista que dominará como idea del gobernante en el siglo IV d.C. Marcial exalta en Domiciano el *numen* y la *sacra potestas*, elementos o características que lo acercan a la divinidad. De hecho, en alguna ocasión lo llama *deus*. Domiciano es, en Marcial, *dominus* y *princeps principum* y *dux summus*. Y Estacio, el otro poeta exaltador del Emperador, lo compara con el *Cosmocrator* que somete a su criterio la naturaleza. Domiciano es el cosmocrátor terrestre: Júpiter le ha otorgado sus poderes en la tierra. Esta será la teología política de Eusebio de Cesarea sobre Constantino, aunque con signo cristiano. Pero Domiciano demostró cómo era cierta la teoría de la

anakyklosis, esto es, cómo de la «monarquía» se deviene en tiranía con todos sus excesos inherentes. Nerva, *iustissimus omnium senator,* el senador más justo de todos, elegido por ello mismo para ser *princeps,* y Trajano restaurarán la libertad republicana dentro del esquema «monárquico».

Dos grandes escritores, Dion de Prusa y Plinio, son quienes establecen en diversos discursos, dirigidos y dedicados a los gobernantes, las nuevas bases teóricas del sistema de gobierno, que vienen siempre y cada vez con más nitidez a afianzar la idea del gobernante único, avisándole de sus deberes, de sus obligaciones y de los peligros de caer en la tiranía. En efecto, Dion, en sus varios discursos sobre la realeza, establece las bases de esta teoría con reminiscencias platónicas: la democracia sería la mejor fórmula, si fuera posible. Pero es inviable —peligro de la demagogia—, así como lo es también la tiranía (Dion, *Or.,* III, 42). El fundamento del monarca está en la divinidad, en la delegación de poderes de parte de la divinidad: «Es la divinidad la que ha establecido para el mejor la función de gobernar providencialmente al inferior» (*Or.,* III, 62). El monarca tiene el mayor poder, después de los dioses. Pero el monarca debe reunir una serie de virtudes: bondad, atención, clemencia, magnanimidad, preocupación por los súbditos, solicitud como un padre.

Plinio el Joven escribe su «Panegírico» con motivo de su entrada en el consulado, el año 100 d.C., y se lo dedica a Trajano, que ostentaba ya el poder. En realidad no es un «panegírico», sino un discurso de *gratiarum actio,* de acción de gracias, que, naturalmente, está condicionado por la alabanza, el reconocimiento, la lisonja y la adulación. No es un documento político ni un tratado de política. Pero su impacto en la literatura posterior fue grande y se conservó dentro del *corpus* de panegíricos de los emperadores del siglo IV, precisamente porque resumía una doctrina de virtudes, obligaciones y modos de gobernar que podían ser ejemplares y paradigmáticos. El gobernante retratado y alabado en el discur-

so de Plinio, al margen de quien fuese, quedaba como ejemplo para las futuras generaciones.

Plinio no era un gran filósofo. Era un hombre pragmático y rico que, con gran habilidad, que forma parte del recurso retórico, contrasta el gobierno de Trajano, *princeps*, respetuoso con el Senado y la ley, al de Domiciano, vivido por la mayoría de los oyentes y asistentes al discurso, que había sido represivo, opresivo, y que se podía calificar de tiránico y arbitrario. Y aquí está la clave del éxito de Plinio y de su Panegírico. Desde un punto de vista estricto, uno no se puede dejar impresionar por la retórica de Plinio. Trajano fue proclamado *Optimus Princeps* como resultado de una coyuntura y un contexto muy concreto. Pero Trajano fue un continuador de Domiciano y un emperador absolutista, que no siempre guardó las formas [38]. No obstante, en contraste con Domiciano —como lo hace Plinio—, resulta un reinstaurador de la República, o, mejor, de ciertos modos republicanos en el modo de gobernar. Plinio insiste en una idea que será la gran influencia y que es paralela a las expresadas por Dion de Prusa: el *princeps* está elegido por voluntad divina, tiene un poder igual al de los dioses y está en la tierra con un poder delegado. Pero su acción de gobierno está, o debe estar, sometida a la ley y a la institución senatorial: «No te está permitido poner veto a lo que el Senado ha ordenado.» Plinio insta al emperador a participar activamente en colaboración con el Senado: debes presidir las sesiones, no sólo asistir; debes acoger las opiniones, no sólo escucharlas. El César aprueba y desaprueba lo mismo que aprueba y desaprueba el Senado, y se somete a la ley: «No es el príncipe el que está por encima de las leyes, sino las leyes por encima del príncipe.»

Este respeto a la ley y al Senado es lo que distingue al monarca del tirano. Si ello sucede así, la libertad es-

---

38 Sobre Trajano y sus megalomanías, cfr. J. Arce, *Funus Imperatorum*, Alianza Forma, Madrid, 1988, pp. 83 y ss., y K. A. Waters, «Traianus Domitiani Continuator», *AJPh.*, 90, 1969, pp. 385 y ss.

tará garantizada. Esta es la diversa naturaleza entre el dominado y el principado (*Pan.*, 45.3). Pero el *princeps* es un privado *(privatus)*, un individuo con una tarea enorme que gobierna por el consenso *(consensus)*. Los súbditos están felices con él, de la misma forma que él no puede ser feliz sin ellos. Su sacrificio por el bienestar general es inherente a su estatus: «Tu salud te es odiosa si no va unida a la salud de la república.» El Emperador es de este modo, y se convierte en *salus rei publicae*. Este será un motivo recurrente en la propaganda imperial, expresada a través de las leyendas en las monedas en época tardía.

El problema quizás no resuelto es el de la sucesión. Trajano fue adoptado por Nerva porque era el mejor y el más digno. La dinastía admite la posibilidad de ser adoptiva o familiar. Pero lo que está claro es que debe buscar en todo momento el más capaz, el óptimo.

Plinio no creó en su «Panegírico» de Trajano un tratado de ciencia política. Pero resaltó un modelo y sentó las bases teóricas para la concepción ideal de lo que debe ser un gobernante en la concepción del romano aristocrático que quiere conjugar monarquía con el sistema republicano rebajado. Porque la Constitución mixta, la vieja idea polibiana matizada por las circunstancias por Cicerón y transformada falazmente por Augusto, es ya un sistema inoperante. Era solamente una nostalgia. Marco Aurelio es la prueba del cansancio y de la resignación. No es otra cosa que un estoico que tiene demasiada carga con la tarea del Estado y por el servicio a los demás. Al menos así lo expresa en sus «Meditaciones», obra intimista, pero en ningún modo un tratado de gobierno o de política.

El siglo III asiste al progresivo deterioro de una situación política estable. No hay apenas ni buenos, ni malos gobernantes, ni *principes*: hay *imperatores*, jefes del ejército, salidos del ejército, que buscan, a veces ingenuamente, el reconocimiento o apoyo del Senado, que, por otro lado, es también inoperante. Y lo buscan a veces *a posteriori*: tras los hechos consumados. No go-

bierna ni la democracia, ni la monarquía —con sus elementos de mesura—, ni la aristocracia. Pero tampoco se puede hablar de tiranía. Gobierna, como ya advirtieran los filósofos de antaño, el más fuerte, que es, o será, todo lo efímero que sea su fuerza.

Un nuevo sistema se estructura a fines del siglo, nacido al amparo del pragmatismo que las circunstancias imponen, sin que sepamos que haya existido un teórico, aunque fuese un rétor, que lo hubiese formulado o articulado. Es Diocleciano —un *imperator,* del que no se hubiese esperado razonablemente una teoría de gobierno que no fuera más allá de la fuerza y consenso del ejército— quien «crea» un sistema sorprendentemente nuevo que, como he dicho, tiene su origen en motivos pragmáticos. No en vano se ha dicho —aunque no todos lo compartan— que Diocleciano significa el comienzo de una nueva época en la historia romana: «Der Name Diokletians bedeutet das Ende einer alten und den Anfang einer neuen Epoche» [39]. No conviene simplificar.

Diocleciano fue elegido por el ejército —como lo fueron también muchos de sus antecesores durante el siglo III. Y en el derecho público romano se establece que el poder se transmite por el ejército (*acclamatio,* fórmula que expresa la voluntad popular) o por el Senado. La novedad de Diocleciano reside —como ha señalado bien Gonzalo Bravo [40]— en el «nuevo sistema de cesión de poderes —la abdicación— que vino a modificar en parte el principio electivo tradicional». Además, Diocleciano se arroga el derecho de proponer un colega que será luego el sucesor. De hecho la fórmula diocleciana no tiene precedentes en su expresión final: la tetrarquía, aunque sí los tiene en su solución diárquica —gobernante y copartícipe en el poder llamado a ser un día gobernante (casos de Septimio Severo o del propio Marco Aurelio). Porque la fórmula tetrárquica, inaugurada o instaurada

---

[39] R. Taubenschlag, *Opera Minora,* I, Varsovia, 1959, p. 177.

[40] Gonzalo Bravo, *Coyuntura Sociopolítica y Estructura Social de la Producción en la Epoca de Diocleciano,* Salamanca, 1980, pp. 46-48.

por Diocleciano, consiste en que él, el *imperator* aclamado por el ejército, elige e impone un co-regente cuyo «poder» emana de Diocleciano solo. Junto a esta diarquía se crea una tetrarquía, esto es, los dos gobernantes asocian al poder a otros dos que son los llamados a sustituirlos cuando tenga lugar la abdicación. Se crea así la diferencia entre *seniores* y *iuniores* en el poder.

En el sistema tetrárquico hay una distribución de funciones, no una distribución de poderes. El poder preeminente lo detenta Diocleciano, que, además, y por ello, adopta el nombre del más preeminente de los dioses: Diocleciano es Iovius, mientras su colega, Maximiano, es Herculius. La primacía es para el *senior*, pero legislan conjuntamente. El sistema de abdicación/adopción es quizá lo más novedoso. Veamos cómo lo describe un contemporáneo, el escritor Lactancio: Diocleciano, a instancias de Galerio, ha decidido ya abdicar. Todos pensaban que Constantino iba a ser el César: «Se dirigen todos a un lugar elevado (están en Calcedonia, en Asia Menor), en cuya cima el nuevo Galerio había tomado la púrpura... Se convoca una asamblea militar...» Diocleciano declara su intención de nombrar Césares: «Gran expectación general por saber la decisión. Entonces, de repente, proclama Césares a Severo y Maximino Daya. Quedan todos estupefactos. En lo alto de la tribuna se encontraba Constantino... Diocleciano se despojó de su propia púrpura y revistió a Daya con ella, con lo que él se convirtió de nuevo en Diocles» (nombre que ostentaba el Emperador cuando era aún privado)[41].

Este texto demuestra claramente la arbitrariedad del sistema de sucesión y adopción, en el que no entran ni Senado ni ejército. La razón de esta cuatripartición del poder o, mejor, de las funciones no tiene más fundamento que la voluntad decidida de Diocleciano, por un lado, de evitar las disensiones y las usurpaciones y, por otro, de poder abarcar mejor el control del territorio adminis-

[41] *De mort.*, 19; la edición de Lactancio que sigo es la de R. Teja en *Clásicos Gredos*, Madrid, 1982.

trado y defendido, que en este momento (inicios del siglo IV d.C.) se extendía desde Persia hasta Britannia. De todas formas, es también Lactancio quien, en *De mortibus*, 18.5, define el sistema tetrárquico: «[Galerio] respondió que debía ser mantenido por siempre el sistema que él mismo (Diocleciano) había establecido, a saber: que hubiese en el Estado dos personas con mayor autoridad que fuesen las que detentasen el poder supremo, y otras dos, de menor autoridad, que fuesen sus colaboradores; entre dos se podía mantener fácilmente la concordia; entre cuatro de igual rango, en modo alguno»[42].

El sistema se basaba en la *concordia imperatorum* y está concebido para alcanzarla. No hubo una razón teórica que determinase este cambio en el sistema político romano. Pero como era de esperar, la tetrarquía como fórmula de gobierno fue un fracaso. Los Augustos no se conformaron con la coparticipación en el poder, y la tendencia fue a la reinstauración de un sistema de gobernante único que gobierna con el máximo y más extenso apoyo del ejército y de sus éxitos militares. Este sería ya el caso de Constantino.

IMPERATOR CHRISTIANISSIMUS

Un componente más de estos sucesivos miembros del sistema tetrárquico fue Constantino (306-337). El período que corresponde a los primeros años de Constantino como Augusto lo ha resumido R. Rémondon de forma muy expresiva: «A partir del 306 el sistema de la Tetrarquía queda destruido. De monarquía multiplicada, el poder va convirtiéndose en una monarquía cada vez más dividida, es decir, en una anarquía. Desde enero del 310 al verano del 313 la situación se aclara mediante la eliminación sucesiva de Maximiano, Galerio, Majencio y

[42] Traducción de R. Teja.

Maximino Daya»[43]. El proceso de eliminación sucesiva de unos y otros augustos y césares había dado al traste con el nuevo sistema creado y pensado justamente para evitar la anarquía y las tentaciones personalistas y autocráticas. En el año 311 murió Galerio, el Augusto que se ocupaba de la parte oriental del Imperio, y Maximino Daya ocupó Asia Menor. Licinio, su César, reclama ayuda a Constantino. En Occidente, Majencio, tras deificar a su padre, Maximiano, reclama su título de *Herculius*. Un enfrentamiento entre los Augustos y los Césares es inevitable: en Oriente, Licinio, César, se enfrenta a Maximino Daya, el Augusto, por la posesión del Asia Menor; en Occidente, Majencio, César, se enfrenta a Constantino —el Augusto. Constantino y Licinio están unidos en la nueva empresa, y Majencio y Maximino, a su vez, se encuentran empeñados en un semejante intento de supremacía. La sublevación de Majencio en Italia contra el «senior» Constantino obliga a éste a dirigir sus tropas desde el Rin, donde se encontraba, hacia la conquista de Italia. La guerra se hace con el fin de eliminar al «tirano». Poco después de la victoria, y tras haber entrado en Roma victorioso, el Senado dedicará al vencedor, Constantino, el famoso arco que recuerda su victoria sobre el tirano Majencio tal y como reza la inscripción de su ático. Tirano *(tyrannus)* tiene aquí el sentido de usurpador del poder que no le corresponde. La victoria de Constantino se resolvió en la famosa batalla de Saxa Rubra, que luego continuó hasta el puente Milvio. Majencio pereció con gran parte de sus tropas. En Occidente ya había un solo Emperador. Pocos años más tarde Licinio habría de terminar con Maximino Daya (313 d.C.). El Imperio romano estaba dividido en dos y con dos vencedores.

Constantino no tenía la intención de permanecer en Roma. Al parecer, Arles, en Galia, iba a ser la capital occidental. La propuesta de Constantino a Licinio fue

---

[43] R. Rémondon, *La crisis del Imperio Romano*, Labor, Barcelona, 1967, p. 58.

la de crear un nuevo César para que gobernase Italia. Las ambiciones de los candidatos junto con las de Licinio llevaron al enfrentamiento entre los dos Augustos. Constantino se encontró con el ejército de Licinio en Cibalae, en Pannonia. Licinio huyó y Constantino se apoderó de una gran parte de las provincias balcánicas. Hacia ellas se vuelve Constantino a partir del 316, año en el que visita por última vez la Galia. Parece que en este momento Constantino pensó hacer de Serdica (Sofía, en Bulgaria) su capital. «Mi Roma es Serdica», dijo. La razón de este interés por el área balcánica sólo se explica por su preocupación por acabar con el único rival que le quedaba, Licinio. El Occidente era ya de Constantino y Licinio aún era, al menos en teoría, Augusto de la *Pars Orientis*. Los preparativos y escaramuzas tuvieron lugar durante el período que va del 320 al 324. Licinio se refugió en Bizancio. Una flota al mando de Crispo, hijo primogénito de Constantino, partió de Salónica para contribuir al asedio de Licinio. Habiendo abandonado su refugio, Licinio estableció su campamento en Crisópolis. Allí tuvo lugar la batalla en la que, por fin, Constantino vencía a su último rival y quedaba como único gobernante del Imperio. El mismo año comenzó a crearse la transformación de Bizancio en Constantinópolis, la ciudad de Constantino. ¿Fue ello debido a una visión estratégica? ¿Se debió a la idea de infligir una humillación a Roma por el trato no muy favorable dado a Constantino por el Senado? ¿Fue motivado por el deseo de recordar la victoria y el triunfo sobre Licinio y, por tanto, la afirmación de que el Oriente le pertenecía? Lo importante es notar que para Constantino, Constantinópolis no fue la «Nueva Roma», sino la «Segunda Roma».

Con la eliminación de Licinio se puede decir que termina definitivamente el sistema ideado por Diocleciano. Constantino es Emperador único e indiscutible, alejado del Senado y de la norma constitucional tradicional, elegido y aclamado por el ejército como fuente de su poder, aunque en origen, Constantino fue asociado o cooptado

por su padre, Constancio Cloro, según el sistema tetrárquico. Constantino inicia así un sistema monárquico, autocrático sin precedentes, reinstaurando el sistema dinástico familiar. Constantino fue nombrando Césares sucesivamente a sus hijos e incluso a familiares colaterales. Estos Césares están modelados en cierto modo en la teoría tetrárquica aún: tienen funciones específicas de representación del senior, el padre, Constantino, y tienen asignados territorios. Pero ellos, los Césares de Constantino, no están llamados a sucederle, sino el primogénito —una vez eliminado Crispo, su hijo Constantino I—, y no son otra cosa que el reflejo del poder del padre, son partícipes lejanos de un poder que emana de Constantino, son «como los rayos del sol». Esta idea de subordinación es lo que diferencia el sistema constantiniano del tetrárquico y también la idea de que la abdicación y el retiro a la vida privada ya no están contemplados. El poder de Constantino es indivisible y perpetuo.

Para entender mejor el problema es conveniente hacer referencia, aunque de pasada, al cristianismo de Constantino y a un teórico como Eusebio de Cesarea.

Entrar en la discusión sobre la «conversión» de Constantino es imposible en el espacio de estas páginas y probablemente no es ni siquiera su lugar. Probablemente también Constantino no fue nunca un verdadero cristiano, sino un calculador oportunista que se aprovechó de una coyuntura para obtener el máximo apoyo y poder. Favoreció a la Iglesia, cierto; reconoció a la Iglesia y le concedió privilegios: voz y autoridad. También hay que decir que la Iglesia «creó» a su Constantino. Eusebio de Cesarea en su *Historia Ecclesiastica* dice: «Así, pues, a Constantino, que, como ya hemos dicho anteriormente, es Emperador, hijo de Emperador y varón piadoso, hijo de un padre piadoso y prudentísimo en todo, lo impulsó contra los impiísimos tiranos el Emperador supremo, el Dios del universo y salvador. Y cuando se determinó a luchar según la ley de la guerra, comba-

tiendo, como aliado con él, Dios de la manera más extraordinaria, Majencio cayó en Roma ante el empuje de Constantino, mientras el otro [Maximino Daya], sobreviviendo muy poco tiempo en Oriente, sucumbió a manos de Licinio, que por entonces aún no se había vuelto loco... Después de invocar como aliado en sus oraciones al Dios del Cielo y a su Verbo, y aun al mismo Salvador de todo, Jesucristo, avanzó con todo su ejército, buscando alcanzar para los romanos la libertad ancestral» (*HE,* 9.9.1-3). El Constantino santo, respetuoso con Dios, orante y protegido de Dios, surge en la historia de la mano de su panegirista Eusebio, que crea con él una nueva imagen de gobernante, la imagen del gobernante cristiano, y crea a su alrededor una teología política. La importancia de Eusebio en la historia de las ideas políticas no ha sido siempre totalmente valorada. Sin embargo, es excepcional.

Eusebio había nacido hacia el 263 en Cesarea de Palestina, donde, además, tuvo lugar su formación intelectual. Allí fue discípulo de Pánfilo —que a su vez lo había sido de Orígenes—, que sufrió martirio bajo Diocleciano en el 310. El propio Eusebio tuvo que escapar a Tiro para luego refugiarse en el desierto egipcio de la Tebaida. Allí fue descubierto y encarcelado. Fue obispo de Cesarea en el 313 y escribió algunas cosas en favor de Arrio, lo que le valió la excomunión en el 325 en el sínodo de Antioquía. Admiraba profundamente a Constantino —aunque se encontró con él muy pocas veces. Y Constantino siempre tuvo con él gran consideración. Cuando celebró el vigésimo y el trigésimo aniversario de su elevación al poder, le encargó pronunciar los panegíricos para la ocasión. Y tras la muerte del Emperador escribió su *Vida de Constantino,* que es una biografía panegirística en grado sumo. Puede que fuera consejero de Constantino en algunas materias de teología y murió hacia el 340. A lo largo de estas obras y de su *Historia eclesiástica* Eusebio traza la imagen del gobernante cristiano encarnado —según él— en Constantino.

Eusebio es, pues, «el gran teórico del Imperio cristiano» [44]. En sus obras desarrolla la idea de un progreso providencial de los destinos de la humanidad: la unificación política bajo un único monarca romano es la condición indispensable para la unidad religiosa para un Imperio que es ya cristiano. Eusebio comprueba que estas tres condiciones —monarquía, unidad y paz— son el aporte de Constantino, que, a mayor abundamiento, se «ha convertido» al cristianismo. De esta realidad palpable y empírica Eusebio asciende al terreno de lo celestial: a un monarca único en la tierra corresponde un monarca divino en el cielo. El monarca, el gobernante, es servidor representante, imagen e instrumento del poder de Dios. Es, además, providencial. En su *Teofanía* escribe: «Todos los errores del politeísmo fueron destruidos y las obras del demonio se desvanecieron. No hubo ya más *patres* de la ciudad, ni poliarquías, ni tiranos, ni democracias. No hubo ya más guerras, sino un solo Dios... un solo reino, el de los romanos, florece entre todos, y la enemistad secular de los pueblos sin paz ni reconciliación se halla completamente terminada» (*Teofanía,* III, 1).

Según Eusebio, Cristo es el primero de los filósofos y es, por tanto, normal que el Emperador, imagen del *Logos,* de la Palabra, sea el único filósofo: «En realidad —dice Eusebio en su *Triakontaeterikos* (V, 5)— sólo el Emperador es un filósofo, porque se conoce a sí mismo y tiene conciencia de la abundancia de las bendiciones que se extienden sobre él y que le vienen de una fuente exterior y que le vienen del cielo... y así nuestro Emperador es como el sol que lanza sus rayos. Ilumina al más insignificante de sus súbditos y al más alejado a través de la presencia de sus Césares... Investido de la imagen de la monarquía celeste, levanta sus miradas al cielo y gobierna, arreglando los asuntos terrestres, de acuerdo con la idea de su arquetipo, animado por el hecho de que se afana en imitar la soberanía del Soberano

---

[44] M. Merlin-J. R. Palanque, *Le Christianisme Antique,* París, 1967, p. 212.

celeste. Al rey único sobre la tierra corresponde el Dios único, rey único en el cielo, único *Nomos* (Ley) y *Logos* real.» Estas ideas de Eusebio —que no de Constantino, nótese bien— conformarán poco a poco su propia imagen de Emperador, y, sobre todo, serán ejemplo y modelo para sus sucesores. La profunda preocupación por la monarquía única que muestra el gobierno de uno de los hijos de Constantino, Constancio II, y que condicionó todo su reinado, tiene su origen en esta teoría eusebiana, así como la obsesión por la descendencia. Pero Eusebio continúa insistiendo en otros aspectos: el Emperador es el único que lleva la vestimenta de púrpura que señala su autoridad. El es el único que posee esta autoridad porque está siempre rezando a Dios y deseando alcanzar su reino. El origen de la *auctoritas* no es ya el prestigio sobre los demás, la *virtus* en el ejército, o la moderación, sino la plegaria y la comunicación con Dios.

La *oratio* o discurso compuesto por Eusebio por motivo de la celebración de las *Tricennalia* —fiesta aniversario de los treinta años de gobierno— de Constantino establece por primera vez la filosofía política del Imperio cristiano, la filosofía sobre el Estado, que se mantuvo a lo largo del milenio de absolutismo bizantino.

El fundamento de esta filosofía política se encuentra en la idea de que el gobierno imperial es una copia terrestre del gobierno de Dios en los Cielos. Existe un solo Dios y una sola ley divina: en la tierra había un solo gobernante y una sola ley. El Emperador es el vicerregente de Dios en la tierra. Es el defensor de la verdad. En una carta a los obispos que se iban a reunir en Tiro en Concilio en el 335, Constantino dice: «Si alguien ignorase mi llamamiento, cosa que no espero, enviaré a alguien que por orden mía lo traiga y le enseñe que no tiene derecho a resistir las órdenes del Emperador dadas en defensa de la verdad.» Es también «el obispo de los obispos de fuera de la Iglesia» y el misionero que debe llevar la fe fuera de las fronteras del Imperio.

Los antecedentes de esta teoría eusebiana del Empera-

dor encarnación de la divinidad se hallan ya en las teorías filosóficas helenísticas sobre la realeza.

En primer lugar hay que decir que la idea de un gobernante que tuviera especial relación con Dios no es ajena al mundo judaico y al cristiano. En Persia el rey tiene un *halo* especial que ha recibido de la divinidad. Y Aristóteles declara que el rey ideal debe ser la imagen terrestre de Zeus.

Juan Estobeo publicó en el siglo VI d.C. una serie de textos sobre la realeza en forma de antología. Los autores de los mismos se remontan a los siglos III y II a.C. En estos tratados encontramos los fundamentos de las teorías de Eusebio. Por ejemplo: un tal Estenidas declaraba que el rey sabio es imitación y representación de Dios. Ecfanto, otro tratadista recogido en Estobeo, dice que el *logos* de Dios está encarnado en el rey, y, en fin, Diotógenes que el Estado es una imitación del orden y armonía del universo y que el rey es un dios entre los hombres. La influencia de estas ideas en la formación cristianizada de la teoría de Eusebio es patente. Hay algunas diferencias: Eusebio no puede proclamar que el Emperador es Dios, pero sí el vicerregente de Dios. No es el *logos*, pero está en íntima relación con él, es el amigo y el intérprete de Dios [45].

La idea de Eusebio perduró y anunció la teoría del poder en Bizancio. Pero no tuvo éxito en Occidente. En Occidente prevaleció la teoría de la *Ciudad de Dios* agustiniana.

Civitas Dei

Agustín, nacido en Tagaste en el 354, pagano, luego convertido al cristianismo, admirador de Cicerón, obispo de Hippona, escritor, polemista, luchador infatigable, es un pensador que señala un cambio trascendental entre

---

45 Cfr. N. H. Baynes, «Eusebius and the Christian Empire», *Mélanges Bidez*, Bruselas, 1934, pp. 13-18, y E. R. Goodenough, «The Political Philosophy of Hellenistic Kingship», *Yale Class. Studies*, 1, 1928, pp. 55-102.

el mundo pagano y el mundo cristiano. La caída de Roma, la toma de la ciudad por Alarico en agosto del 410, parece que fue la causa motivo de su reflexión sobre la civilización antigua, romana concretamente, sobre las razones de este fenómeno, sobre su nacimiento y desintegración, sobre su contraste con el mundo cristiano, y dio pie a la teoría del providencialismo y a la tesis general de la existencia de las «Dos Ciudades», la celestial y la terrena: «Dos amores fundaron dos ciudades: la terrena, el amor propio hasta llegar a despreciar a Dios, y la celestial, el amor por Dios hasta llegar al desprecio de sí mismo» (*Ciudad de Dios,* 14.28). Agustín hizo esta reflexión en su obra llamada «la Ciudad de Dios». Esta gran obra es, entre otras muchas cosas, una reflexión sobre la sociedad civil, pero no es un tratado de teoría política en sentido estricto. Pero su impacto e importancia posterior en la Edad Media occidental es decisiva y conforma un sentido de la existencia y de las formas de aceptar el poder que llega hasta el siglo XVIII.

Agustín se encuentra preocupado por averiguar y dar razones de por qué Roma ha perecido, o, mejor, está en su momento peor. Buen conocedor de Cicerón, ha leído también el *de Re Publica.* Ocurre que Cicerón alaba las virtudes de los hombres republicanos y les concede el honor de ser ellos quienes, con sus costumbres, mantuvieron y cimentaron la grandeza de Roma. Agustín tratará de demostrar que ello no fue así, y menos cuando el propio Cicerón le da pie para constatar el grado de desorden, de inseguridad y situación ingobernable en que se encontraba la circunstancia histórica cuando escribe, el propio Cicerón, su tratado (*Ciudad de Dios,* II, 21. 2-3). Agustín llega a más. En el libro XIX, cap. 21, afirma: «no ha existido nunca la república romana» (*numquam republicam fuisse romanam).* El razonamiento de Agustín preludia los distingos y sutilezas escolásticas: Cicerón admite —lo hemos visto— que la república no puede ser gobernada sin justicia. En consecuencia, donde no hay verdadera justicia, no puede darse verdadero derecho. Lo que se hace con derecho se hace justamente; pero es im-

posible que se haga con derecho lo que se hace injustamente. Y el razonamiento termina señalando que donde no existe verdadera justicia, no puede existir comunidad de hombres fundada sobre derechos reconocidos, y, por tanto, tampoco pueblo. Y si no puede existir el pueblo, tampoco la «*res publica*» (la cosa publica); conclusión: donde no hay justicia, no hay república. Para Agustín, los romanos no fueron justos, porque «¿cómo puede haber justicia fuera del verdadero Dios?». La ciudad terrestre es injusta e impía para Agustín. Y es además imperfecta, ya que «toda sociedad terrena que respondiera estrictamente a la definición de perfecta integraría todos los caracteres de la Ciudad de Dios». Para Agustín cualquier sociedad está unida con el orden divino: «todo poder proviene de Dios», afirma convencido en una máxima que impregnará después toda la problemática de la teoría política medieval. El razonamiento es sutil: según el derecho de la naturaleza, el hombre no tiene autoridad sobre otro hombre. Se pueden asociar y elegir un jefe, pero este gobernante no poseerá poder, si no es por delegación divina. Agustín está hablando de la «esencia del poder», no de la «materialidad de la organización del poder» (elección de un jefe o régimen concreto: monarquía, democracia o cualquier otro).

Ahora bien, puesto que Dios es el regulador de todo, cualesquiera regímenes o estados estarán dentro de sus sagrados e impenetrables designios, de la Providencia. Resultado de ello será que todos los acontecimientos se encuentran justificados (por ejemplo, la caída de Roma), porque obedecen a un plan divino que se nos escapa.

Agustín justifica y exculpa a los cristianos de su época: tienen que obedecer a la autoridad, aunque pagana, porque su poder es en sí divino; hay que aceptar los hechos, porque obedecen al plan de la Providencia, pero el cristiano puede permanecer al margen de ambas cosas «en su interior, en su corazón, en su alma» [46].

---

[46] Sobre Agustín ver las brillantes páginas de P. Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustin*, Londres, 1972, pp. 25-46, con abundante bibliografía sobre el tema.

Con respecto al gobernante, Agustín señala en su panegírico/retrato de Constantino y Teodosio cuál es la diferencia entre el gobernante pagano y el cristiano: no se distinguen por el poder que tienen ni por el Estado que deben gobernar, sino por su consciencia de que su poder deriva de Dios (*Ciudad de Dios*, V, 25 y 26). Agustín alaba a los emperadores cristianos, pero, como se ha observado, no habla nunca de Imperio cristiano: «Para Agustín, la Roma cristiana no es la Ciudad de Dios, sino la ciudad terrestre, una mezcla de dos ciudades que no terminará hasta que tenga lugar la segunda venida»[47]. La diferencia con Eusebio es grande: para Eusebio, el Imperio cristiano de Constantino es la misma perfección anhelada, la misma Ciudad de Dios.

BIBLIOGRAFIA

Sobre el tema tratado en este capítulo no existe, que yo sepa, bibliografía española. En castellano hay que mencionar la ya clásica *Historia de las Ideas Políticas*, de Jean Touchard, ed. Tecnos, Madrid, 1964. Prácticamente el resto hay que leerlo en otras lenguas.

Los títulos que se dan a continuación son sólo una reducida parte de la enorme cantidad de estudios que se podrían citar sobre el tema; y la selección está hecha con el criterio principal de mencionar los trabajos que he citado en el texto, con alguna excepción. La bibliografía guarda un orden cronológico, y he procurado que esté agrupada temáticamente.

En general se puede consultar F. E. Adcock, *Roman Political Ideas and Practice*, Ann Arbor, Michigan, 1959; M. I. Finley, *Politics in the Ancient World*, 1983; M. Reesor, *The Political Theory of the Old and Middle Stoa*, N. York, 1951; J. M. André, «La conception de l'Etat de l'Empire dans la pensée gréco-romaine des deux premiers siècles de notre ère», *ARNW*, II, 30.1, 1982, pp. 3-73; F. Millar, «The Political Character of the Classical Roman Republic, 200-151 B. C.», *JRS*, 74, 1984, pp. 1-19; F. Millar, «Politic, Persuasion and the People before the Social War (150-90 a.C.)», *JRS*, 76, 1986, pp. 1-11; E. R. Goodenough, «The Political Philosophy of Hellenistic Kingship», *Yale*

[47] F. Paschoud, *Roma Aeterna*, 1967, p. 262.

Classical Studies, 1, 1928, pp. 55-102; L. Delatte, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sténidas,* Lieja, 1942; Ch. Maier, *Res Publica Amissa,* 2.ª ed., 1980; Cl. Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine,* Gallimard, París, 1976; Cl. Nicolet, *Roma y la conquista del mundo mediterráneo* (1 y 2), Labor, Barcelona, 1982 y 1984; A. Guarino, *La democrazia a Roma,* 1979; E. Rawson, «Caesar's Heritage: Hellenistic Kings and their Roman Equals», *JRS,* 65, 1975; R. Syme, *The Roman Revolution,* Oxford, 1939; C. Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and the Early Principate,* Cambridge, 1968; A. Momigliano, «Epicureans in Revolt», *JRS,* 31, 1941, pp. 151-157; J. Béranger, *Recherches sur l'aspect idéologique du principat,* Schweizer Beitr. zu Alt., VI, Basilea, 1953; J. Béranger, *Principatus,* Ginebra, 1973; F. W. Walbank, *Polibius,* Londres, 1972; Cl. Nicolet, «Polybe et la "constitution" de Rome, aristocratie et démocratie», en *Demokratia et Aristokratia,* 1983; J. L. Ferrary, «L'archeologie du De Re Publica (2, 2, 4-37, 63): Cicéron entre Polybe et Platon», *JRS,* 74, 1984, pp. 87 y ss.; F. Millar, *Greek Connections: Essays on Culture and Diplomacy,* ed. Koumoulides, Notre Dame, Indiana, 1987, pp. 1-18; F. W. Walbank, «Politics between Greek and Rome», *Polybe,* Entretiens Hardt, 20, 1973, pp. 1 y ss.; E. Rawson, *Intellectual Life in the Late Roman Republic,* Baltimore, 1985; Francesco di Martino, *Storia della Costituzione Romana,* Nápoles (2.ª ed.), 1972-1975; Edwin S. Ramage, *The Nature and Purpose of Augustus Res Gestae,* Historia Einz., Heft 54, Stuttgart, 1987; M. T. Griffin, *Seneca. A Philosopher in Politics,* Oxford, 1986; Steven Runciman, *The Byzantine Theocracy,* Cambridge, 1977; T. Barnes, *Constantine and Eusebius,* Harvard, 1981; N. H. Baynes, «Eusebius and the Christian Empire», *Mélanges Bidez,* Bruselas, 1934, pp. 13-18; N. H. Baynes, *Constantine the Great and the Christian Church,* London, 1931; F. Paschoud, *Roma Aeterna,* Roma, 1967; P. Brezzi, *Le dottrine politiche dell'età patristica,* Milán, 1949; G. Combés, *La doctrine politique de Saint Augustin,* París, 1927; F. G. Maier, *Augustin und das antike Rom,* Stuttgart, 1955; E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum,* Leipzig, 1935.

Capítulo III
La Edad Media
Andrés Barcala Muñoz

La Edad Media se inicia con un largo período de invasiones y conquistas, que van desde la entrada de los godos en los Balcanes hasta el asentamiento de los lombardos en Italia. La consecuencia más inmediata de los movimientos migratorios fue la considerable destrucción de riquezas y la abundante pérdida de vidas; pero fueron también los nuevos asentamientos y los reinos surgidos en ellos los que comenzaron a fijar los contornos territoriales y humanos en los que se iban a desarrollar los sistemas económicos y sociales más propios del medievo. Sus principales rasgos son el resultado de la fusión de los restos del mundo tardorromano, del cristianismo en expansión desde su reconocimiento como religión oficial del Imperio y de los elementos germanos traídos con las invasiones. La importancia concedida por los historiadores a cada uno de estos factores en la formación y desarrollo de la Europa medieval ha dependido, con frecuencia, de los antagonismos de escuela o de los sentimientos nacionales.

Los primeros reinos medievales surgidos tras la desintegración del Imperio son, ante todo, la expresión del poder personal de jefes prestigiosos sobre las tribus bárbaras y los romanos sometidos. El reino se vincula a la posesión efectiva del poder y éste se ejerce en beneficio de quien lo detenta y de su círculo de allegados. Con el desconocimiento progresivo del pensamiento romano desaparece también durante varios siglos la idea de un poder público centralizado; sólo posteriormente resurgirá el concepto de estado, o algunos de sus rasgos, en el centro de un nuevo pensamiento político. Pervive y se afianza, sin embargo, la concepción monárquica como modo generalizado de organización civil, que adopta formas diversas según las condiciones de lugares y tiempos.

Los siglos medievales han ofrecido a los historiadores un terreno abonado para rastrear cómo han ido surgiendo las ideas y las instituciones políticas de Occidente. Pero no sólo ha parecido problemática la misma existencia de un pensamiento político medieval, sino que ha obligado a un esfuerzo suplementario por deslindar sus perfiles y sus contenidos. Por un lado, se trata de una época que tiene como rasgo importante la unidad de los saberes, en donde se amalgama filosofía, teología, moral y derecho, sin que sea siempre posible distinguirlos unos de otros, como sucederá en épocas posteriores. Comprende, además, un vasto espacio de mil años que conoce mutaciones en todos los órdenes de la acción y el pensamiento que, por profundas que hoy puedan parecernos, no son perceptibles fácilmente ni han dejado huella escrita sino en períodos de cierta amplitud, cuando ya las nuevas condiciones sociales, económicas y políticas presentan rasgos más netamente diferenciados.

Todo el pensamiento medieval, por otra parte, ha sido elaborado y permanece dentro de un clima que nos es, en gran medida, ajeno. La progresiva simbiosis del elemento romano, germano y cristiano ha sido realizada principalmente bajo los auspicios de un clero culto. Es éste, en efecto, quien detenta casi en exclusiva los medios del

saber y dispone de los conocimientos que permiten abordar las cuestiones de modo teórico y pensar por escrito. Pero el interés primordial de la mayoría de esos autores eclesiásticos es didáctico y catequético; las cuestiones políticas no han sido tratadas, en general, de modo directo, y menos aún sistemático, hasta bien entrada la Edad Media; se desarrollan sobre todo a partir de la reforma gregoriana, fomentadas por el auge de las universidades, y reciben un impulso decisivo con el descubrimiento del derecho romano y las obras de Aristóteles.

El legado patrístico, la tradición jurídica romana y el pensamiento griego constituyen las principales fuentes de los escritos medievales. Todos ellos, sin embargo, se mueven dentro del marco más amplio de algunas concepciones comunes. Estas representan un sistema de valores y creencias heredadas de los Padres de la Iglesia, que culmina con la idea de una comunidad instituida por Dios mismo y que comprende a toda la humanidad; un convencimiento arraigado de que todo lo humano, como todo el cosmos, responde a un orden y jerarquía que siguen el modelo divino; finalmente la fe en que el hombre está destinado a una vida superior futura y que debe encaminarse a ella en el presente, subordinándolo todo a su fin último. Este será el substrato del lento desarrollo de una teoría de las corporaciones y de las sociedades, que se entremezcla con el esfuerzo por comprender de modo racional a la Iglesia y al Estado y que, finalmente, llevará a concebir con más amplitud y rigor la naturaleza de toda sociedad humana.

Las ideas políticas medievales están siempre referidas a la religión y a la moral; se centran primordialmente en torno a las cuestiones del origen y del ejercicio correcto del poder, a las que va inseparablemente unido el intento por vertebrar del modo más adecuado a los tiempos la potestad civil y la religiosa, dentro de una única sociedad que se define por su condición cristiana. Ese carácter religioso, y aun marcadamente eclesiástico, distingue al pensamiento político medieval del antiguo greco-romano y

del moderno, tanto o más que sus propios contenidos. Estos responden a dos concepciones que, de modo algo somero, se han denominado descendente y ascendente, según se conciba el poder como un don que proviene directamente de Dios al gobernante o, por el contrario, a través del pueblo y de sus legítimos representantes. En ambos casos, sin embargo, pervive la convicción de que todo poder tiene un origen y un carácter divinos y que como tal debe ser ejercido por los príncipes y acatado por los súbditos. Simultáneamente el pensamiento medieval oscila también entre una concepción del poder civil como fruto del pecado y remedio para el desorden introducido por él en la vida social, o como exigencia de la propia naturaleza del hombre, independientemente de toda caída original. La vertebración de poderes, por su parte, hace al Estado alternativamente súbdito o custodio de la Iglesia, para acabar imponiendo una concepción dualista y autónoma, que recoge las más viejas doctrinas cristianas y anuncia los tiempos modernos.

La Edad Media nos ha transmitido sus ideas en fuentes de muy diversa índole y de valor desigual, como edictos imperiales y diplomas regios, Capitulares y Actas conciliares, códigos y rituales, la propia correspondencia de algunas personalidades y, sobre todo, algunos tratados y opúsculos. Casi todas han sido escritas en un latín peculiar, alejado del clásico y de contornos poco precisos durante los primeros siglos medievales o de un rigor árido y técnico a partir de la Escolástica, por lo que su correcta comprensión exige, más si cabe, un amplio conocimiento del contexto histórico e ideológico en que aparecen los escritos. Muchos de ellos han sido editados en los *Monumenta Germaniae Historica* y pueden encontrarse también en la *Patrologia Latina* de Migne, que sigue siendo útil pese a sus deficiencias y lagunas. Los autores más relevantes disponen de ediciones críticas especiales, en las que los últimos decenios han sido particularmente fecundos.

1. El tránsito de la Antigüedad al Medievo

Las invasiones germánicas constituyen un fenómeno de larga duración y de gran complejidad, pero puede decirse que a finales del siglo V la implantación de los pueblos bárbaros en Occidente estaba prácticamente consumada. La estructura unitaria del Imperio se había resquebrajado de modo irreversible y en toda Europa aparecen nuevos reinos. Estos, inicialmente aliados de los romanos, no lograron crear durante un tiempo estructuras que sustituyeran a las antiguas; traían sus costumbres y tradiciones, influenciadas en parte por el mundo romano, pero carecían del grado de desarrollo cultural y político que permitiera cambiar la situación heredada. En lugar de un Imperio vertebrado, los germanos ofrecían un conjunto de grupos de tamaño variable, asociados a veces en confederaciones, en torno a un jefe militar de prestigio.

Estos grupos no permanecían, sin embargo, aislados. Existían entre ellos analogías de civilización, lengua, vida religiosa, costumbres jurídicas, estructura social y usos económicos; pero no conocían la existencia de un Estado o grandes Estados fuertes y ni siquiera entraba en sus categorías la misma idea de Estado. El mundo germánico estaba fundado económicamente sobre el régimen agrario, socialmente sobre la división de clases y jurídicamente en la protección y la responsabilidad entre iguales. Todo su sistema de relaciones se desarrollaba bajo el convencimiento de que existía un orden superior que obligaba tanto a la fidelidad como a resistir a la injusticia. La organización política de los reinos bárbaros fue desigual, según sus peculiaridades y evolución. El rey era el protector del conjunto del pueblo, al que debía asegurar defensa y victoria frente a los enemigos interiores y exteriores. Su capacidad para la protección dependía de una adecuada propiedad territorial y de un número suficiente de hombres sometidos y obligados a prestarle auxilio. Era, ante todo, un jefe militar y un conductor de tropas y su prestigio se basaba fundamentalmente en la capacidad personal para la guerra y la victoria, que se

consideraba don divino. La soberanía, sin embargo, residía en la estirpe o grupo, representada por la asamblea de sus miembros y de la que el monarca era mera personificación que encarnaba sus valores.

Tras el asentamiento en los nuevos territorios del Imperio, el rey sigue conservando su carácter militar, pero adquiere nuevos poderes personales y cierta soberanía. Su doble dimensión, el vínculo de sangre y la capacidad para la guerra y la victoria, hicieron que la monarquía pudiera ser hereditaria o electiva, con la designación de un jefe de prestigio perteneciente a una familia generalmente considerada regia. Por su parte, la antigua nobleza adquirió mayor poder, junto a otros jefes o guerreros prestigiosos y al círculo más estrecho de familiares del rey.

a) *La imitación del Imperio. Romania-Gothia*

El contraste de esta organización germana con la del antiguo Imperio era, sin duda, muy marcado, pese a que con anterioridad a las invasiones los pueblos bárbaros habían estado ya bajo el influjo de la romanización. Pero los nuevos gobernantes no pretendieron suplantar al Imperio, sino imitarlo, y se consideraron inicialmente como cónsules o delegados suyos e incluso defensores del emperador en los territorios que ocupaban. Odoacro, tras la toma de Ravena y la deposición de Rómulo Augústulo, no adoptó el título imperial, sino que siguió siendo patricio y envió las insignias del poder supremo a Constantinopla en señal de acatamiento. El propio Clodoveo, ya asentado el reino franco, recibió del emperador de Oriente el título de cónsul. Durante los primeros tiempos se tenía generalmente conciencia en los nuevos reinos de formar parte de la organización imperial, se seguían utilizando las estructuras administrativas heredadas y, aunque el poder central aparecía cada vez más lejano, se adoptaban sus insignias, sus títulos, su ritual e incluso sus pautas de comportamiento.

Sin embargo, esta inicial imitación del Imperio tenía un carácter externo que se iba borrando con el tiempo. No respondía a la idea romana del Estado ni brotaba del pensamiento político del bajo Imperio. Las primeras ideas políticas medievales revisten todavía un carácter muy general y conciernen al fenómeno mismo de las invasiones y a la confrontación de dos mundos que mantienen complejas relaciones de aceptación y rechazo mutuos, especialmente desde el desastre de Adrianópolis en el año 387.

La caída y el saqueo de Roma, en el año 410, produjo un fuerte impacto en numerosos paganos y cristianos, que nos han reflejado en sus escritos no sólo el desconcierto y el temor por lo sucedido, sino un cierto pesimismo ante el futuro. Entre los pensadores de la época surge la necesidad de renovar la fe en el destino eterno de Roma y de su poder universal. La desconfianza frente a los bárbaros sigue las pautas que unos años antes tenía en Amiano Marcelino su mejor representante entre los paganos, y en San Ambrosio entre los escritores eclesiásticos. Recogiendo una tradición anterior, el obispo de Milán, protagonista de la vida política de su tiempo, vio en la invasión el mayor peligro para el Imperio y la Iglesia. En su visión pesimista, basada en el Libro de Daniel y en el Apocalipsis de San Juan, la caída del Imperio era también el hundimiento del mundo civilizado y del orden romano. Esta visión, compartida por muchos de sus contemporáneos, planteaba la alternativa de una resistencia a ultranza o de una nueva forma de convivencia.

La oposición al mundo bárbaro se traducía en exaltación de la romanidad. Desde la mitad del siglo IV se habían usado los términos de *Romania* y *Gothia* para indicar esas dos realidades contrapuestas y esos dos mundos diversos. Pero la confrontación de ambos se agudizó con las invasiones. La «Romania» significaba la nueva unidad espiritual del mundo romano, su civilización común y todavía universal que sobrevivía al orden político del Imperio, mientras que la «Gothia» designaba al mundo bárbaro en expansión, con su nueva jerarquía de valores

materiales y espirituales, que iban a sustituir lentamente a los hasta entonces en vigor.

El rechazo inicial de la romanidad frente a los bárbaros se iba a mitigar, sin embargo, desde muy pronto. Uno de los principales artífices de este cambio de actitud iba a ser precisamente San Agustín. Aunque llegó a escribir un sentido lamento por la caída de Roma, comprendió que las circunstancias requerían otros planteamientos. Para combatir el pesimismo de sus contemporáneos y a quienes acusaban a los cristianos de la caída del Imperio, comenzó a redactar la *Ciudad de Dios*, cuya elaboración le iba a ocupar largos años. Otros autores, como el marsellés Salviano y algunos historiadores, entre los que destaca Gregorio de Tours, llegarían todavía más lejos al justificar la dominación y la supremacía germana.

El primer intento claro de dar un sentido a la nueva situación creada por las invasiones ha llegado hasta nosotros en la obra de Paulo Orosio. Este clérigo español, que había conocido de cerca las invasiones y se afincó durante un tiempo en Hipona y Jerusalén, escribió una historia general del mundo, ampliamente difundida. La idea de elaborarla partió del propio San Agustín, quien, falto de tiempo y de tranquilidad para escribirla él mismo, la encomendó a su amigo y discípulo. La intención central del autor era mostrar que el pasado del Imperio, y aun del mundo, no había sido tan glorioso y feliz como pretendían los pesimistas de la época de las invasiones. La cadena de los grandes imperios asirio, macedonio, cartaginés y romano es, según él, una larga sucesión de calamidades y no hay que lamentar su desaparición, pues en esos hechos históricos puede verse la mano providente de Dios, como en la situación presente.

La obra de Orosio constituye una historia universal desde el punto de vista cristiano de la época; y más que una historia, una apología del gobierno del mundo por la providencia divina, que se muestra en todos los acontecimientos, por calamitosos que puedan parecer. En esta trayectoria histórica, las invasiones no constituyen una quiebra definitiva, sino una nueva etapa cargada de fu-

turo. Y así como la unidad del Imperio sólo fue realizada verdaderamente por el cristianismo, así también el día en que los bárbaros, paganos o arrianos, se conviertan a la fe «católica», se realizará la nueva unidad de todos los pueblos. Aunque sólo fuera por ello, las invasiones estaban justificadas.

Como para otros pensadores de la época, para Orosio habían sido también necesarias para poner fin a un orden moral y políticamente decadente. El es consciente de que la conquista ha ido acompañada de grandes violencias: «Las Hispanias han sido desgarradas y han sufrido muertes y devastación.» Pero han padecido de los bárbaros sólo durante dos años lo que padecieron durante doscientos de los romanos. El período de ocupación visigoda no sólo fue más corto, sino más suave. Quienes quisieron marcharse, con sus familias y pertenencias, se sirvieron incluso de los propios bárbaros; éstos, por su parte, «cambiaron pronto las espadas por los arados», se asociaron a los reductos romanos y los hicieron sus amigos, de modo que ya son muchos entre ellos los que prefieren gozar de la «pobre libertad» bárbara que defender la opresora sumisión que tenían bajo el Imperio [1].

En el nuevo orden de cosas destaca la figura de Ataúlfo, al que Orosio describe como «incansable promotor de la fe y de la paz». Aunque sólo lo conocía de oídas, lo consideraba el hombre destinado a unificar los reinos bárbaros y a constituir un nuevo orden universal en Occidente. Y ya había comenzado a realizarlo, pues, según testimonio de un prominente narbonés, «en suelo romano se había constituido el imperio godo, la Gothia era ahora lo que antes había sido la Romania y Ataúlfo se había convertido en lo que antiguamente fue César Augusto». Orosio, romano de formación y convicciones, mantiene, sin embargo, el recuerdo del antiguo Estado cuando describe la instauración del nuevo imperio: «Como había

---

1 *Historiarum adversus paganos libri VII ab origine mundi,* VII, 41 (*Patrologiae Cursus Completus,* Series latina, ed. J. P. Migne, París, 1844 ss., 31, 1667). En adelante esta colección se citará por PL.

probado una larga experiencia —dice— ni podía dar (Ataúlfo) una legislación a los godos, por su desenfrenada barbarie, ni convenía prohibir las leyes del Estado romano, sin las cuales no hay *respublica*; Ataúlfo prefirió, pues, buscar para sí la gloria de restaurar completamente el esplendor de los godos e imponer su poder a los romanos, y ser tenido por la posteridad como el artífice de la restauración romana *(romanae restitutionis auctor)*, ya que no podía llevar a cabo su transformación»[2].

Este sueño restauracionista distaba de la realidad de los hechos. Más ajustado a ellos fue el intento posterior de Teodorico en Italia. Durante los años de su reinado (493-526) se ha dado ya una progresiva estabilidad y equilibrio entre los invasores; los principales pueblos se han asentado; el contacto con las antiguas poblaciones ha ido limando viejas asperezas. Como sucederá en otras ocasiones durante la Edad Media, la renovación del Imperio está asociada a una renovación de la cultura. Teodorico se había educado en Constantinopla y era un exponente del mundo bárbaro emergente. Intentó dar un contenido a la vaga idea de la Gothia, que debía abrazar a bárbaros y romanos de un modo pacífico y orgánico. Su asentamiento en Italia y su dominio sobre una parte del Mediterráneo occidental lo situaban en posición ventajosa para intentar una nueva fórmula política. Para ello defendió como ningún otro en su época el principio de la coexistencia y colaboración, siguiendo incluso una estrategia matrimonial cuidadosamente elaborada. Pero, sobre todo, intentó difundir la cultura común.

Estos proyectos fueron apoyados por los intelectuales de su tiempo. Boecio y Casiodoro destacan en esta labor y desempeñan ya el papel de conservadores y transmisores de los saberes de la Antigüedad, propio de los períodos de decadencia y renacimiento. Ellos son los que traducen y sintetizan obras de Pitágoras, Platón, Aristóteles, Euclides, Ptolomeo, Arquímedes y otros. Los manuales y planes de estudio que elaboran constituirán la base de

[2] *Ibid.*, c. 43.

la enseñanza durante varios siglos. Son especialmente algunos escritos de Casiodoro los que nos han conservado diversas alusiones a ideas políticas, herederas todavía del mundo romano al que pertenece, pero orientadas ya hacia la nueva situación naciente.

Casiodoro (468-552) dedicó una parte de su larga vida a resolver la oposición romano-gótica, desde los diversos cargos que ocupó en la administración, especialmente de Teodorico, del que llegó a ser Canciller. Su *Historia de los Godos,* escrita a instancias del propio Teodorico y conservada sólo en un deficiente resumen, hecho por Jornandes el año 551, ensalza a los invasores y les atribuye un origen tan glorioso como a los romanos, a costa de la documentación histórica [3]. El rey godo, llamado a altos destinos imperiales en Occidente, es descrito, en breves pinceladas, con unos rasgos que preludian los espejos de príncipes de la época Carolingia. Es piadoso, favorece a la Iglesia, tiene equidad, es fiel a sus promesas; es dadivoso con los pobres, benevolente con los enemigos y clemente con todos; es protector de los huérfanos y estímulo de los virtuosos. Su preocupación por el bienestar de sus súbditos le lleva incluso a embellecer la ciudad y favorecer los espectáculos.

Esta visión, un tanto idílica para los tiempos, se completa con algunas ideas dispersas sobre el gobierno del reino. Casiodoro nos ha dejado también una amplia colección de edictos y cartas. En ella se habla con cierta frecuencia de *respublica,* pero no se da una idea clara del Estado. El gobernante tiene dos tareas principales: buscar la utilidad pública *(utilitas rei publicae)* y velar por la justicia *(custodire fines justitiae),* ya que «la norma de conducta de quien gobierna es amar lo que conviene a muchos» y que «la verdadera seguridad es la que no tiene que temer ninguna iniquidad de los jueces» [4]. El bien

---

[3] *De Gothorum origine et rebus gestis,* c. 58 (*Monumenta Germaniae Historica, 500-1500,* ed. G. H. Pertz, Th. Mommsen, Berlín, 1826 ss., Auctores antiqui V, 33). En adelante esta colección se citará por MGH.

[4] *Variarum libri XII* (PL 69, 501).

común y la justicia, a imitación del Imperio, que el propio Teodorico, nada más iniciar su reinado, expresa mejor que nadie en carta al emperador Anastasio: «Vos sois —dice— el más bello ornato de todos los reinos, la protección y salvaguarda del mundo entero, que los demás gobernantes reconocen justamente porque ven que hay en vos algo singular; y especialmente yo, que aprendí con el divino auxilio en vuestra "república" *(respublica)* de qué modo podía gobernar con justicia a los romanos. Nuestro reino es imitación del vuestro *(imitatio vestra est),* imagen de buen designio, modelo del único imperio. En la medida en que os seguimos nos adelantamos a las demás gentes.» [5]

b) *La teocracia imperial y el papado*

Otros escritos, como los fragmentos Valesianos o las obras de Ennodio, muestran la importancia que se concedió en la época a la experiencia de Teodorico [6]. Pero este proyecto, como el atribuido a Ataúlfo, fue un episodio efímero, sin un soporte ideológico suficientemente sólido. El Estado y la idea imperial se mantenían vivos en Oriente, pese a que el poder efectivo de los emperadores había decrecido sensiblemente. El pensamiento imperial bizantino ha tenido un influjo innegable, todavía poco estudiado, sobre algunas ideas políticas del Occidente medieval. Aunque con anterioridad a la época de Justiniano (527-565) no se encuentran formulaciones claras, las doctrinas que se desarrollan entonces tenían su origen ya en tiempos de Constantino.

La debatida conversión del emperador y su pacto con la Iglesia habían dado paso a una nueva situación en el Imperio. Constantino renunció al culto que se había atribuido Vespasiano y dejó de usar el título de Pontífice máximo, considerándose solamente como un miem-

---

[5] *Ibid.,* I, 3 (PL 69, 503-504).

[6] Especialmente el *Panegyricus regis Theodorici* de Ennodio (PL 63, 167).

bro eminente de la Iglesia. Sin embargo, la idea de un carácter divino en el soberano, que había estado presente en el Imperio durante dos siglos, no dejó de tener vigencia e incluso se vinculó al pensamiento cristiano de que el emperador recogía la tradición viva de los apóstoles y tenía un «carisma» especial, como los obispos, para el gobierno de la Iglesia, aunque no para la administración de los sacramentos cristianos. Por otro lado, el reconocimiento del cristianismo como religión oficial del Imperio, consagrado por los emperadores Teodosio II y Valentiniano III, había supuesto un lugar privilegiado para la Iglesia y un impulso para la cristianización de toda la sociedad. Ser cristiano y ciudadano eran una misma cosa y la Iglesia se convertía en el principal vínculo de unión del Imperio; pero a la vez quedaba englobada en éste y bajo la dirección suprema del emperador.

La intervención de los emperadores de estos siglos en los asuntos eclesiásticos e incluso en los asuntos de fe fue constante. La historia nos ha dejado abundantes muestras de ella, directamente mediante edictos y nombramientos, o a través de concilios que el propio emperador convocaba, presidía y sancionaba para resolver las polémicas doctrinales. Esta situación fue chocando progresivamente con la idea naciente del papado. La Iglesia, como el Imperio, tenía tendencias universales, pero su organización se desarrolló en estos siglos de modo más local que centralizado y su poder se ejerció colegiado más que monárquicamente. La preeminencia que el Patriarcado de Roma tenía en Occidente era ostentada en Oriente por otros patriarcados, entre los que destacaba Constantinopla, sede a la vez imperial.

Aunque ya desde tiempos de Constantino se habían levantado algunas voces contra el gobierno imperial de la Iglesia, es a partir de finales del siglo V cuando se intenta establecer una doctrina reguladora del poder del emperador y del pontífice en la sociedad cristiana. El papa Gelasio I nos ha dejado la primera expresión clara de una idea político-religiosa del poder, que será frecuentemente recogida, interpretada o modificada durante el

resto de la Edad Media. Su breve pontificado (492-496) estuvo marcado por las tensiones entre Oriente y Occidente que provocó el cisma de Acacio y por la intervención que tuvo en el conflicto el emperador Anastasio I. En una famosa carta dirigida a éste, el papa expresa sucintamente su idea del gobierno del mundo: «Hay dos cosas, Augusto emperador, por las que este mundo es gobernado de modo especial: la sagrada autoridad de los pontífices y la potestad regia; en ellas, la carga que pesa sobre los sacerdotes es mayor, porque en el día del juicio divino deben dar cuenta al Señor también por los mismos reyes. Sabes, hijo clementísimo, que, aunque presidas al género humano por tu rango, debes inclinar la cabeza devotamente ante quienes administran las cosas divinas... y conoces bien que no debes presidir el orden de la religión, sino someterte a él» [7].

El texto de Gelasio es circunstancial y pretende, ante todo, reclamar para el papa la última decisión en el cisma de Acacio y acabar con el apoyo que inicialmente le había prestado el emperador. Para ello le recuerda su condición de creyente, que recibe de la Iglesia los sacramentos, y le propone la doctrina de los «dos poderes», uno espiritual y otro temporal, ambos nacidos de Dios para que gobiernen en su nombre el mundo y atiendan, cada uno en su propia esfera, a las cosas que son de su competencia. Así como la Iglesia debe someterse a las leyes justas que emanan del emperador, así también éste debe obedecer a la Iglesia en lo que concierne a la religión y la fe. De este modo, ambos poderes cooperan al buen gobierno del mundo. Con una distinción parecida a la que se daba en Roma entre la potestad tribunicia y la autoridad senatorial, Gelasio atribuye al emperador la *potestas,* el poder y los medios del Estado, mientras que reserva para la Iglesia la *auctoritas*, una preeminencia de orden y dirección.

Esta idea dualista del poder se inscribe en una tradición cristiana, seguida en Occidente con anterioridad y

---

[7] *Ep.* 8 (PL 49, 42).

conocida abusivamente como «agustinismo político», por considerarse que tiene su origen en la *Ciudad de Dios* de San Agustín. Este hablaba de una «ciudad terrena» y una «ciudad celestial», pero no pretendía establecer con ello una doctrina política, sino interpretar la historia del hombre a la luz de la fe cristiana. El paso del hombre sobre la tierra no era el término último de la vida humana, sino que ésta estaba llamada a una vida futura y divina. De ahí se seguía que todo el orden temporal y mundano, toda la actividad del hombre sobre la tierra, quedaban integrados en un orden superior, verdadera meta de toda la humanidad. Ese orden natural no tenía autonomía propia; estaba al servicio del orden sobrenatural y de él recibía su sentido. Pero para Agustín, la «ciudad celestial» no se identificaba, sin más, con la institución visible eclesiástica, ni la «ciudad terrena» coincidía con el imperio o con un reino concreto. Las dos ciudades son términos simbólicos, espirituales y aun místicos, que intentan describir una doble dimensión del hombre. El «agustinismo político» sólo pudo nacer como una reinterpretación del pensamiento de San Agustín, fuera del contexto en que éste lo elaboró. De ese modo pasó a ser doctrina política lo que en la mente de su autor era una teología de la historia humana.

Casi con las mismas palabras con que lo había hecho el papa Gelasio y alguno de sus sucesores, se recoge también en Constantinopla la idea de los poderes. En las *Novellae* de Justiniano se afirma que «los dones supremos de Dios son el *sacerdotium* y el *imperium*; aquél gobierna las cosas divinas, éste preside las humanas y ambos proceden de un mismo principio», por lo que «no difieren mucho entre sí» [8]. Sin embargo, es precisamente en Constantinopla donde esta idea se entiende y practica de otro modo. En el siglo VI llega a su mejor formulación la doctrina teocrática del poder, que amalgama elementos de la tradición tardo-helenística y romana, a los que se añadieron ideas y formulaciones cristianas toma-

[8] *Novellae* I, 6 y VII, 2 respec. (PL 72, 992).

das del Pseudo-Dionisio y de la especulación teológica. Todas ellas conciernen principalmente a la soberanía del emperador en el gobierno del mundo, a la fuente divina de su poder, a la doctrina constitucional del Imperio o incluso al significado del ritual que rodea toda la actividad imperial.

El pensamiento teocrático, que se había dado ya en la Antigüedad bajo diversas formas y en distintos lugares, fue reelaborado y sistematizado por Justiniano (527-564) y sus colaboradores. La principal preocupación política del emperador fue restaurar el Imperio romano en todo su esplendor y extensión. En Occidente logró conquistar algunos territorios, aunque no pudo imponer su lejana autoridad a unas monarquías que se iban consolidando. Pero más importante y duradera fue su obra legislativa, que nos ha llegado en una amplia colección de textos. El *Digesto* recogía los principios generales del derecho y las leyes privadas, tomadas de los juristas romanos; en el *Código* se agrupaba principalmente la legislación pública de los emperadores; los *Instituta* eran un breve compendio para estudiantes; y finalmente las *Novellae* o leyes nuevas contenían los edictos del propio Justiniano en materias civiles y eclesiásticas. Nada semejante se conocía por entonces en Occidente y el descubrimiento progresivo de la legislación justinianea acabaría siendo uno de los factores que más contribuiría a la formación de Europa. A través de sus textos conoció la Edad Media durante varios siglos muchos aspectos de la legislación romana, olvidados o ignorados tras las invasiones; su estudio en las universidades constituyó una de las principales fuentes de las ideas políticas posteriores.

La desaparición de Justiniano y de parte de su obra no significó una renuncia a los modos de gobierno del Imperio ni a las ideas en que se apoyaban. Pero tampoco en Occidente, y especialmente en Roma, se abandonaba la doctrina de Gelasio. En los últimos años del siglo VI sube a la sede romana Gregorio Magno, personalidad que constituye una encrucijada entre la Antigüedad tardía y la Edad Media. Conocía además el mundo oriental y

había residido seis años en Constantinopla como apocrisiario imperial. Durante su pontificado (590-604) no dejó de intervenir constantemente en asuntos religiosos y políticos, como atestigua su abundante correspondencia. En ella nos revela con cierto patetismo, no libre de retórica, la situación contradictoria que le tocó vivir. «So pretexto de ser obispo —dice a Teoctista, hermana del emperador— me veo reducido a una vida mundana, en la que tengo que atender tantos asuntos terrenos como no recuerdo haber atendido cuando era laico.» [9]

Entre esos asuntos se encontraban, en primer plano, los relacionados con los nuevos reinos, la defensa y gobierno de los territorios papales y los conflictos con los lombardos, de los que decía que era obispo más que de los propios romanos. Sin embargo, era «hombre completamente latino» de cultura y tradición, como diría de él Eugipio, y tenía una idea del gobierno del pueblo que chocaba con la de los defensores de la Gothia. Si Orosio había podido decir que era preferible la «pobre libertad» de los bárbaros, Gregorio apuesta claramente por el orden imperial: «Es necesario —afirma— que se reconozca ya la libertad propia de cada uno bajo el yugo de un imperio piadoso; pues ésta es la diferencia que existe entre los reyes bárbaros y los emperadores romanos: aquéllos son señores de esclavos, mientras que éstos lo son de hombres libres.» [10]

En sus relaciones con el Imperio Gregorio no aportó elementos nuevos a la doctrina de los dos poderes. Su aprecio por la idea imperial, incluso en su formulación teocrática, y su experiencia cortesana y de gestión, le impidieron probablemente sacar de ella las consecuencias radicales a que llegarían varios siglos después sus sucesores. Negar el derecho del emperador a legislar en toda materia podía ser crimen de lesa majestad; pero no reclamar la dirección en los asuntos de la religión y la Iglesia era renunciar a la idea del papado que se iba abriendo camino. Por ello Gregorio reconoce la soberanía del em-

---

[9] *Epistolarum*, lib. I, *ep.* 5 (PL 77, 448).
[10] *Ibid.*, *epp.* 8 y 11.

perador, pero con ciertos límites. Su expresión más clara la encontramos en una carta al emperador Mauricio, con ocasión de haber depuesto éste de su sede a un obispo. «Todo lo que place al piadoso emperador, todo lo que ordena hacer tiene poder para hacerlo. Que el príncipe se rija por lo que sabe, pero que no intente implicarnos en la deposición de un obispo. Obedeceremos lo que él haga, si es conforme a los cánones de la Iglesia; si no es canónico, lo soportaremos con tal de que no nos induzca a pecado.» El emperador, pues, tiene un poder soberano; pero está limitado por la ley de Dios y por los cánones. Y este límite no le viene impuesto solamente por su condición de creyente, sino también por su responsabilidad de gobernante, «porque ese poder sobre todos los hombres se le ha dado para que el reino terrestre sirva al reino celestial» [11].

Las mismas ideas se encuentran en su correspondencia a los reyes bárbaros. Al franco Childeberto le recuerda que «lo que únicamente importa es ser un rey católico», defensor y propagador de la fe. A otros les insiste en que el poder terreno debe estar al servicio del poder divino del que es imitación, recogiendo las ideas del Pseudo-Dionisio cuya obra *Sobre la jerarquía celeste* había conocido en Constantinopla. De ahí probablemente tomó también la idea de una fuerte jerarquización de la única sociedad de la comunidad cristiana *(societas reipublicae christianae),* dirigida por el sucesor del apóstol Pedro y con toda una gama de jerarquías intermedias. Las nuevas evangelizaciones, la extensión de la liturgia romana y el derecho eclesiástico, contribuyeron a extenderla por los reinos bárbaros, más apegados a sus iglesias locales. A diferencia de lo que sucedía con el emperador, Gregorio muestra más su autoridad con los nuevos gobernantes, a los que con frecuencia llama «hijos» y a los que hace ver, con sus exhortaciones y decretos, las consecuencias de su posición preeminente en la Iglesia y en el plan divino sobre el mundo.

---

[11] *Ibid.,* lib. VI, *ep.* 6.

c) *Isidoro de Sevilla*

El reino visigodo hispano conoció sólo temporalmente el equívoco político-religioso que contribuyó al fracaso de Teodorico en la Italia ostrogoda y costó la vida a Boecio. La animadversión entre los bárbaros arrianos y los romanos «católicos», a los que aquéllos acusaban de pactar con el Imperio de Oriente, acabó prácticamente con la conversión de Recaredo en el año 587, dando paso a una nueva situación. La relativa estabilidad política y religiosa conocida en España a partir de entonces permitió alcanzar una unidad más estable, favorecida por la situación geográfica, rechazar el intento de conquista bizantina y organizar la convivencia según las pautas de un nuevo reino. Esta situación hizo posible también un relativo florecimiento intelectual durante los reinados de Recaredo y Sisebuto y es precisamente en España donde mejor se conservan los restos de la cultura clásica, ya seriamente descompuesta en el resto de Europa.

Entre las figuras más relevantes de estos años destaca Isidoro de Sevilla (c. 560-636), cuya amplísima obra constituye el legado más importante que nos ha llegado de los primeros siglos medievales. Su biografía, sin embargo, sigue siendo en gran parte un enigma. Nacido probablemente en Cartagena, habría emigrado durante los años de ocupación bizantina a la ciudad de Sevilla. Allí, bajo la tutela de su hermano Leandro, futuro obispo de la ciudad, recibió una formación eclesiástica, con el amplio componente clásico y patrístico que reflejan sus escritos. Tuvo ocasión también de vivir de cerca los acontecimientos políticos más violentos de la época, especialmente el levantamiento de Hermenegildo, en el que participó activamente Leandro, y el asedio de Sevilla, donde aquél se había refugiado. Sus años de madurez nos son más conocidos por su propia actividad literaria y su participación en la vida pública, eclesiástica y civil, desde la sede episcopal sevillana en la que sucedió a su hermano.

Isidoro es todavía un hombre de la Antigüedad clásica, pero anuncia mejor que sus contemporáneos los nuevos tiempos. Su fidelidad a los reyes toledanos es algo más que una amistad personal y se basa en la conciencia de la grandeza que éstos han dado a España con la independencia y la unidad. Su *Historia de los godos* [12] es una obra optimista, casi de propaganda, en la que algunos historiadores han visto el esbozo de un verdadero sentimiento nacional. La «Alabanza de España» que le sirve de prólogo muestra que Isidoro no vive en la nostalgia de la perdida grandeza romana, que anida todavía en algunos de sus contemporáneos, sino que para él la España visigoda es el futuro.

En algunos pasajes de las *Etimologías* y las *Sentencias* es donde Isidoro nos ha dejado los textos más explícitos de sus ideas políticas. Ante todo refleja en ellos una concepción moral y peyorativa de la actividad pública: «El varón justo —dice— se despoja de toda potestad secular o, si asume alguna, no se inclina ante ella para volverse más soberbio»; «cuanto más se encumbra uno a los honores del siglo, tanto más es abrumado por el peso de los cuidados» y «cuanto más se ocupa de los cuidados del mundo, tanto más fácilmente es dominado por los vicios». Pese a esta advertencia, la existencia de una autoridad pública es necesaria y puede ser beneficiosa, a condición de que ejerza bien su poder y éste se «ejerce bien cuando aprovecha a los súbditos» [13].

La idea del poder expresada en estos términos responde a la concepción patrística del origen pecaminoso de la sociedad y de la autoridad civil. Según Isidoro, las agrupaciones humanas nacieron de la necesidad de protegerse de los elementos naturales y de la agresión de otros hombres. Inicialmente no habría sido así, pues todo el cosmos reposaba sobre un plan divino y una jerarquización de los seres en la que reinaba el orden y la armo-

[12] *Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum* (PL 83, 1057).

[13] *Sententiae*, III, 48 (PL 83, 719).

nía. Los hombres, iguales por naturaleza y dueños de todo lo creado, no eran agredidos por sus semejantes; ni la esclavitud ni la rapiña eran elementos con los que había que contar. Sin embargo, el pecado original de Adán introdujo el desorden en el proyecto divino y el hombre, cediendo a sus pasiones, se dejó llevar por la avaricia y el afán de dominio.

Como remedio a esta situación surgieron la religión, para restaurar una naturaleza caída, y la «política» para poner freno a los abusos de los hombres. La tarea primordial de la autoridad civil consistirá, por tanto, en reprimir a los malvados, «pues el poder es bueno cuando es dado por Dios para contener el mal con el temor»; «para eso son elegidos reyes y príncipes entre las gentes, para que su temor frene a los malvados y los obligue con leyes a bien vivir». La persona encargada por Dios para regir la sociedad y hacer posible en ella la convivencia es el rey. Pero la realeza no es sólo una preeminencia, un honor y una dignidad, sino ante todo una función. Isidoro la define con una fórmula que será muy usada en la Edad Media: «rey viene de regir *(reges a regendo)*; como sacerdote viene de santificar, así rey viene de regir y no rige quien no corrige; los reyes, pues, conservan su nombre obrando rectamente y lo pierden pecando; de ahí aquel proverbio entre los antiguos: serás rey si obras rectamente, si no obras así no lo serás *(rex eris si recte facias; si non facias non eris)*» [14].

Esto no quiere decir, sin embargo, que el mal rey pierda su autoridad y pueda ser depuesto. Pese a las frecuentes usurpaciones, conspiraciones y derrocamientos, la edad de Isidoro está marcada por la idea de la sumisión del súbdito a la autoridad civil, heredada de san Pablo. El gobernante tiránico, si no querido por Dios directamente, es al menos permitido por él como un castigo merecido y los súbditos deben igualmente admitirlo y soportarlo por su bien: «cuando los reyes son

[14] Los principales pasajes pueden verse en el lib. III de las *Sent.* y en las *Etimologías,* voces rey-reinos, pueblo, ley-leyes, tiranos, etc.

buenos son un don de Dios; cuando son malos son para castigo del pueblo, porque según los méritos del pueblo se dispone la vida de los gobernantes. Enojado Dios, reciben los pueblos los reyes que se merecen por sus pecados». Isidoro no tiene la idea del tirano por el origen ilegítimo del poder, sino solamente por el ejercicio viciado del mismo, por su «dominio cruel sobre los pueblos». Pero aunque gobierne mal, también él tiene un poder recibido de Dios, como toda autoridad en el mundo.

El poder regio, por otro lado, no es absoluto, sino que está limitado por la ley y por la religión. En la concepción isidoriana se considera al derecho como algo fundamental para la existencia de la sociedad civil ya que, al igual que Cicerón y San Agustín, concibe ésta como una comunidad jurídica. Isidoro distingue entre un derecho natural que es común a todas las naciones y no está fundado en un acuerdo de los hombres, sino en una inclinación de la naturaleza; un derecho de gentes que regula las relaciones entre los pueblos; y un derecho civil que, mezclando ideas de Gayo y la patrística, considera establecido por Dios o por los hombres y es propio de cada pueblo. Dado que la realeza no es una prerrogativa personal, sino una función, el rey debe estar también sometido a las leyes, y particularmente a las que él promulga para regir rectamente en beneficio de todos. Recogiendo la famosa sentencia imperial de la *digna vox,* afirma Isidoro que «es justo que el príncipe observe sus leyes porque sus órdenes serán guardadas por todos si él mismo las respeta»; así, «obligan a los príncipes sus leyes y no pueden ellos quebrantar las disposiciones que imponen a sus súbditos».

Pero los poderes públicos están también limitados por la moral y la religión. El poder civil se instituyó para regir con leyes justas y hacerlas cumplir. Las leyes eclesiásticas no son una excepción y el poder civil debe respetarlas e imponerlas. El poder regio tiene también como función velar por la Iglesia, pues los gobernantes están igualmente bajo la disciplina de la religión y, aunque ocupen la cumbre del poder, siguen ligados por el víncu-

lo de la fe. «Los príncipes seculares —dice Isidoro— conservan a veces dentro de la Iglesia las prerrogativas del poder recibido para proteger con él la disciplina eclesiástica; pero no serían necesarios en la Iglesia estos poderes sino para imponer, por miedo a la disciplina, lo que los sacerdotes no pueden lograr por la predicación de la doctrina.» La legislación de la época muestra que los reyes visigodos usaron con frecuencia ese poder; por su parte, la Iglesia se reservó un papel de orientación y control en los asuntos del reino, que tiene su mejor expresión religioso-política en el IV Concilio de Toledo, presidido por el mismo Isidoro. Sin embargo, las ideas, todavía someras, no reflejan ni la teocracia ni la hierocracia conocidas en la Edad Media.

La concepción isidoriana del soberano tuvo su influjo en la monarquía visigoda y nos ha llegado en las actas conciliares y las leyes de la época. En Isidoro está especialmente vinculada a algunas ideas bíblicas y a la herencia fragmentaria de la tradición romana, que él recoge de modo enciclopédico y disperso. La realeza toledana aparece como una institución con cierta originalidad, distinta igualmente de la teocracia bizantina y del despotismo de otros reinos bárbaros, especialmente el de los merovingios. De ahí la ausencia de una idea de la realeza como participación divina y mediación entre Dios y los hombres y la insistencia en que el rey, pese a su alta dignidad, está al servicio del pueblo. La definición que Isidoro da de éste ha sido tomada directamente de Cicerón: «el pueblo *(populus)* es la reunión de una multitud humana asociada por consentimiento del derecho y por común acuerdo»; comprende a todos los ciudadanos *(cives)*, incluidos los más prominentes *(seniores)*, formando un todo jurídico y ordenado, distinto a la masa invertebrada del vulgo; éste no constituye la sociedad civil, pues carece de cohesión y guía, formando sólo «una multitud que habita sin orden ni concierto, siguiendo cada uno sus deseos». La sociedad civil puede, por lo demás, adoptar diversas formas: la nación *(gens)* es también una multitud ordenada, pero referida a una comunidad

concreta y diferenciada de las demás; la ciudad *(civitas)*, cuya definición se aparta de la tradición romana, es la comunidad agrupada en un mismo recinto amurallado. Isidoro tiene finalmente una idea ciceroniana, de raíz estoica, de una comunidad internacional: como la casa lo es de la familia y la ciudad lo es de un pueblo, el orbe es la mansión de toda la humanidad, idea vinculada al mito de una edad de oro, al dogma cristiano de la descendencia común adámica y a la existencia de un derecho universal, propio de todos los hombres.

2. La época carolingia y el Sacro Imperio

Los escritores de los primeros siglos medievales no son originales en sus ideas políticas. Pese a una pérdida progresiva de la identidad romana, perviven en ellos algunos restos de lo que había pensado el antiguo mundo, transformado en parte por la situación de los reinos nacientes y, a veces sólo en detalle, por el pensamiento de los Padres de la Iglesia. Los intentos efímeros de restaurar el Imperio de Occidente dan paso pronto a una mayor conciencia de las nuevas monarquías, en las que no existe una clara idea del Estado, pero sí la de un poder político, exigido como remedio a una condición humana dañada por el pecado y limitado en su ejercicio por la búsqueda del bien general y por unas pautas de conducta cristianas. Dos ideas especialmente adquieren un nuevo relieve: el carácter sagrado de todo gobierno en el mundo y la vertebración de un poder civil y otro religioso en una única sociedad cristianizada. Ambas ideas representan los comienzos de unas formas de pensamiento que tendrán gran significado histórico en el resto de los siglos medievales. En esos primeros siglos, por otro lado, los autores no pretenden abordar directamente las cuestiones de índole política y sus ideas, dispersas y ocasionales, se encuentran en el marco de la desintegración del Imperio. En la época carolingia se da una atmósfera diferente: los elementos de la vida pública sufren una

transformación y las concepciones son, en algunos aspectos importantes, nuevas y extrañas a los siglos anteriores. La sublevación de Pipino contra la dinastía merovingia supone el inicio de una nueva época en gran parte de Europa.

Como había sucedido en otros sitios, también en el reino franco se vivió inicialmente bajo el influjo del prestigio romano; pero a mediados del siglo VI podía percibirse ya un cambio por el que los reyes comienzan a prescindir de los derechos del Imperio y a ejercer cada vez más un poder personal [15]. Deja de hablarse de *respublica* en las actas oficiales y, aunque en algunos diplomas merovingios se siga aludiendo al «interés general» y al «cuidado del pueblo», o incluso algunos hagiógrafos consideren al «Regnum Francorum» como una «respublica», se trata en realidad de reminiscencias y estereotipos que los escribanos toman a los formularios de la Cancillería imperial, pero que carecen ya de significación política real. No sólo desaparece la idea de un Estado, sino que el poder se concibe como una prerrogativa del rey en su propio beneficio y provecho *(in utilitatem regis)*, principalmente por medio de las conquistas y los tributos. El propio reino es concebido como un patrimonio personal y, al igual que otras posesiones, se reparte entre los herederos del rey fallecido. Bien público viene a significar en la práctica provecho y utilidad del rey y su entorno más inmediato.

En estas condiciones, los merovingios, mejor aún que los romanos, podían considerar el poder real como un «señorío» *(dominatio)* y no como una preeminencia *(principatus)*. El poder real se concebía como algo similar al poder doméstico del amo de la casa y, así como éste dominaba sobre sus esclavos y las personas a su servicio, también el rey era visto como dueño y señor de todos los habitantes de su reino. Estos eran súbditos *(subditi)* e incluso esclavos *(servi)*; se les llamaba «sus hombres»

---

[15] *Vita abbatis Reomaensis*, 15 (MGH, Script. rer. Meroving. III, 513).

(homines sui) o, cuando se usaba la palabra germana, sus «leudes». Con ello se designaba a hombres que tenían un señor y un amo, al que debían prestar obediencia y servicio, mediante un juramento de fidelidad. Este se mantiene y desarrolla durante los merovingios y, aunque no se nos han conservado fórmulas de juramento en esta época, puede decirse que la fidelidad se prestaba a la persona y no a la institución y que implicaba un compromiso de conciencia con efectos rigurosos. También para el rey, que tenía el deber de dar protección a sus súbditos *(tuitio, tutela)* como un padre, porque era su amo.

Esta concepción del poder entre los merovingios era en buena medida común a todas las monarquías bárbaras, pero carecía igualmente de una elaboración teórica. Sin desaparecer completamente iba a recibir en la época carolingia el aporte de otras ideas que acabarían abriendo nuevas perspectivas.

El año 754, en la localidad de Saint Dénis, cercana a París, el Papa Zacarías ungía a Pipino como rey de los francos, tras la sublevación de éste contra la dinastía merovingia. Con ello se iniciaba una nueva época en la que parte de Europa conoció una unidad como no se había dado desde la desmembración del Imperio. La figura que domina los primeros decenios de este período es Carlomagno. Su obra, y la de su sucesor Ludovico Pío, se encaminó principalmente a establecer una civilización y un «reino cristiano», que los merovingios habían quedado lejos de lograr en suelo franco. A esta obra se asoció la Iglesia, que también saldría ampliamente beneficiada de ella. El imperio carolingio representa la fusión de las costumbres tribales germanas, el sistema imperial romano y un cristianismo en expansión, bajo un poder eclesiástico cada vez más centralizado. Como sucederá durante toda la Edad Media, los hombres cuyas obras nos han llegado son en su inmensa mayoría clérigos; pero, a diferencia de los siglos anteriores, responden a una mayor variedad de raza y cultura. Bonifacio, Alcuino, Smaragdo o Sedulio representan la emigración de la cultura británica hacia las escuelas continentales; Jonás de Orleans

o Hincmar de Reims son los primeros autores nativos francos. La cultura y el pensamiento no están ya en manos de los últimos «romanos», sino de los primeros germanos.

Durante este período nos ha quedado constancia de más de medio centenar de guerras de conquista o provocadas por la expansión del cristianismo y las rivalidades e intrigas. El resultado más inmediato de ellas fue la considerable ampliación de los territorios iniciales del reino franco con las conquistas de Carlomagno sobre lombardos, sajones, ávaros y sarracenos, y el hecho de que el propio rey lograra en pocos años una preeminencia sobre otros reinos y apareciera situado en un plano distinto y superior. Con ello se intensificó también la reflexión política, favorecida por un resurgir cultural que perfeccionó la capacidad de formular mejor y más teóricamente ideas políticas, que en épocas anteriores —y especialmente entre los merovingios— habían quedado reducidas a una expresión ritual o escuetamente jurídica.

Desde el año 768 Carlomagno experimentó la necesidad de desarrollar los principios de organización y centralización iniciados por Pipino. Quiso igualmente disponer de un clero de mejor calidad y una nobleza formada por funcionarios suficientemente instruidos y más aptos para la buena gestión de un Estado naciente. Para ello llamó a gente culta de Italia, como Pedro de Pisa, Pablo Diácono o Paulino de Aquilea; a españoles refugiados en Francia, como Agobardo y Teodulfo; pero sobre todo a hombres de letras de las Islas Británicas, más capacitadas entonces para proporcionar las personas y el material necesarios a un nuevo impulso cultural. Ese «renacimiento carolingio» tuvo en Alcuino su mejor exponente y promotor. Bajo su dirección como hombre de confianza y maestro predilecto del rey, se despertó el deseo de nuevos conocimientos y se desarrollaron las escuelas. Una legislación especial extendió la cultura a todos los obispados y monasterios y la propia Corte dio ejemplo con la creación de una Escuela y una Academia palatina para la formación de la nobleza y los hombres del séquito real.

Los libros y el intercambio de ideas se multiplicaron, favorecidos por las mejores comunicaciones. Aumentó con ello la producción de todo tipo de escritos, que alcanzarán sus mejores frutos en los reinados posteriores, y las bibliotecas de las principales escuelas se fueron nutriendo lentamente de obras antiguas poco conocidas y difundidas.

La labor cultural de estos años se caracteriza, sobre todo, por un verdadero esfuerzo de enlazar con un pasado ya lejano, mediante el conocimiento de las fuentes clásicas y patrísticas. En base a ellas se organizan los estudios eclesiásticos y se estructura la enseñanza del *trivium* y el *quadrivium*. Se componen extractos, resúmenes y colecciones en las que se recoge lo que parece más relevante de las obras heredadas, todavía de uso restringido. Numerosos Padres latinos y algunos griegos, junto a la Biblia, constituyen el trasfondo de la reflexión eclesiástica. Para los saberes profanos las escuelas disponían, entre otras, de las obras de Isidoro de Sevilla y de Marciano Capella; la gramática se enseñaba siguiendo a Donato y Prisciano; en las bibliotecas de que tenemos noticia se encontraban también las obras de Boecio, con su carga de aristotelismo, y se conocían las *Categorías,* atribuidas entonces a San Agustín. Todo ello constituía la base de un conocimiento fragmentario de gramática y lógica y los autores que más destacaron en los diversos saberes fueron los que tuvieron acceso a un mejor conocimiento de esas fuentes o supieron extraer de ellas algo más original.

Junto a este desarrollo cultural se emprendió también una labor reformista y organizativa. Se construyeron caminos y canales, se supervisaron pesos y medidas, se estimuló el comercio y se fomentó la agricultura con nuevos métodos de cultivo. Paralelamente se generalizaron las exacciones fiscales y las cortes de justicia, que se supervisaron por medio de los *missi* regios, instituyéndose de modo más estricto un sistema de apelación. Si ya no existían asambleas de todo el pueblo, sí las había de obispos y nobles, aunque no se tratara de un consejo real organizado de modo regular y estable ni residiese en él la capacidad legislativa, reservada al rey. De estas asambleas

y de numerosos concilios nacionales y locales surgió también un esbozo de reforma eclesiástica, un afianzamiento de la estructura jerárquica y el poder de los obispos y una multiplicación de parroquias y abadías como red de infiltración del cristianismo en los nuevos pueblos evangelizados. La creciente unificación de los diversos territorios carolingios que todo ello trajo consigo se vio también favorecida por el auge de la predicación popular, la difusión de la liturgia romana, la reforma de las costumbres y aun la regulación de los matrimonios, que posibilitó una mayor integración de las diversas poblaciones. Todo ello fue respaldado por una amplia labor legislativa que se nos ha conservado en múltiples *Capitulares* y *Actas conciliares*.

a) *Realeza davídica y cesaropapismo*

También las ideas políticas fueron tributarias, en parte, del movimiento iniciado por la dinastía carolingia. Desde sus mismos comienzos la realeza inaugurada por Pipino buscó una justificación que ya no le proporcionaba la antigua idea germana del prestigio personal del príncipe. El nuevo monarca se hizo ungir como rey de los francos e hizo extensiva la unción a su familia más próxima como signo del nacimiento de una nueva estirpe. Se usó una fórmula tomada de los antiguos ejemplos de unciones reales y fue el propio papa Zacarías quien se desplazó a la corte franca para presidir la ceremonia.

Esta mezcla, en un gesto ritual, de elementos germanos y cristianos había tenido una expresión igualmente clara en la consulta que Pipino había hecho al Papa, provocando la intervención de éste en el cambio de dinastía. Eliminado el último rey merovingio, del que había sido mayordomo, Pipino quería salir al paso de sus enemigos y preguntaba al papa si debía ser considerado rey quien simplemente ostentaba el título o aquel que tenía el poder efectivo entre los francos (*regalem potestatem*). Era la pregunta de un germano que veía todavía el poder y la

realeza asentados en el prestigio personal, pero que como cristiano reconocía en el papa una autoridad moral de arbitraje, cuando no una autoridad para sancionar lo que podía ser una usurpación. Aunque no parece que la respuesta del papa fuese una auténtica destitución del rey merovingio, sino sólo el reconocimiento de una situación de hecho, Zacarías se puso claramente del lado de Pipino y contestó que «era mejor llamar rey a aquel que tiene el poder efectivo que al que ya no tenía la potestad regia; y para que no se perturbase el orden mandó por su autoridad apostólica que Pipino fuese hecho rey» [16].

La justificación para el cambio de dinastía era esencialmente la indignidad, o al menos la incapacidad, del rey holgazán. En ella se recogía, por primera vez en la época, la idea isidoriana de que la realeza no era sólo una dignidad y un poder personal, sino ante todo una función *(officium)*, con obligaciones específicas para el bien de todos. El rey es un ministro de Dios, que recibe de éste el poder no para su beneficio personal, sino para gobernar el reino; su monarquía es un servicio *(ministerium)* que debe ser ejercido con rectitud y equidad. De lo contrario, el ejercicio del poder se vuelve tiránico. En la respuesta a Pipino se perciben los ecos de aquel «serás rey si obras rectamente, y si no, no lo serás», transmitida por Isidoro y el Pseudo-Cirpiano, cuyas obras eran también conocidas en la Corte franca.

Junto a ese concepto «funcional» y «ministerial» de la monarquía y al reconocimiento de unos deberes públicos en el gobernante, se afianza también en estos años la idea de unas obligaciones especiales del rey para con la religión y la Iglesia, de la que él mismo es parte principal. La necesidad del apoyo de Pipino para defender los territorios pontificios llevó a un compromiso entre Roma y el reino franco. Pipino además no se limitó a la intervención armada: como haría después Carlomagno, hizo al papa nuevas donaciones de territorios, ampliando con-

[16] *Annales regni Francorum*, a. 794, ed. R. Rau, *Quellen zur karolingischen Reichgeschichte* I (Berlín, 1955).

siderablemente el llamado «patrimonio de San Pedro». Precisamente para justificar esta situación y reforzar la autoridad del papa en sus dominios, algún autor desconocido inventó la superchería de la *Donación de Constantino,* por la que el emperador habría cedido al obispo de Roma, junto con vastos territorios, la facultad de regir el Occidente cristiano. La Iglesia, por su parte, continuó elaborando durante la segunda mitad del siglo VIII una somera doctrina de la realeza providencial carolingia. Entre los años 752 y 772, las cartas de los papas Esteban II, Paulo I y Esteban III, dirigidas a Pipino y a sus hijos, reflejan un mundo de ideas que, si no era totalmente nuevo, tenía algunos rasgos propios [17]. Se acentúa en ellas la referencia al Antiguo Testamento y se adaptan al reino franco situaciones bíblicas. Se ve un precedente y un modelo de la dinastía carolingia en las figuras de Moisés, Josué y especialmente David. También ellos, como Pipino y sus hijos, habían sido santificados por la unción sagrada; pero, sobre todo, fueron encargados de dirigir al pueblo de Dios y colaborar así con el plan divino. Lo que había sido Israel en el pasado lo era la cristiandad en el presente y este «nuevo Israel» tenía en el rey franco su «nuevo Moisés y su nuevo David», con una dimensión universal como encarnación del gobierno querido por Dios para la Humanidad. La estirpe franca y el reino en que imperaba asumía el carácter de guía del resto de los pueblos y era llamado por los papas «pueblo elegido», «pueblo santo» y «sacerdocio real».

Esta idea de una realeza davídica trasladada a la monarquía carolingia sacralizaba fuertemente su poder, acentuando su origen divino y su carácter funcional. Con toda claridad se expresa en un diploma del año 762, según el cual el origen del poder sobre pueblos y reinos es la «misericordia divina» y la función regia por excelencia es la de gobernar y educar a los pobres y débiles «por amor a Cristo». Pero la sacralización del poder adoptó

---

[17] Las cartas pueden verse en el *Codex Carolinus* (MGH, Epist. III); cfr. MGH. Diplom. carolin. I, 16.

también otras expresiones. Entre ellas destaca la fórmula «fieles de Dios y del rey», muy repetida especialmente en los primeros decenios del siglo IX y en la que se aúnan fe religiosa y fidelidad política; o el título de «rey por la gracia de Dios» con que se designa el propio monarca a partir de Carlomán y Carlomagno.

En el largo reinado de este último, la figura excepcional de Alcuino (c. 730-804) ocupó una parte importante del escenario público. Su labor, más docente que política, no le impidió interesarse por los asuntos de gobierno, aunque no ha dejado ningún escrito dedicado a ellos. Su abundante correspondencia, sin embargo, muestra la constante preocupación que caracteriza toda la época por cristianizar el ejercicio del poder, que se concibe como una tarea moral y religiosa. A Etelredo, rey de Nortumbría, le recuerda que «a los sacerdotes corresponde predicar la palabra de Dios y a los príncipes obedecerla humildemente y llevarla a la práctica» [18]; la función regia consiste en la represión de todo crimen, la equidad en el juicio, la mansedumbre con los súbditos, la práctica de aquellas virtudes que dan al soberano el dominio sobre sí mismo y le hacen garante de la prosperidad del pueblo; la oración y el ayuno son también instrumentos del buen gobierno. Al rey Osbardo le suplica que no quiera mantenerse en el trono por las armas, pues ya se ha derramado mucha sangre en su reino. A Offa le inculca el amor patrio y el cuidado moral de sus gentes: «Tú —dice—, sapientísimo gobernador del pueblo de Dios, corrige diligentemente los vicios de tu gente y enséñales los preceptos divinos, no sea que por los pecados del pueblo se destruya la patria que Dios nos ha dado; sé un padre para la Iglesia de Cristo, un hermano para tus sacerdotes y piadoso y ecuánime para todo el pueblo» [19].

También en la correspondencia de Alcuino con Carlomagno pueden encontrarse recomendaciones similares. En ellas está presente la idea de que el monarca es rey y

---

18 MGH, Epist. IV, 51 (PL 100, 159).
19 *Ibid.* IV, 147 y 156 (PL 100, 213 y 230).

sacerdote que debe estar adornado de todas las virtudes cristianas para educar al pueblo en la fe y guiarlo hacia su salvación. Debe extender el cristianismo, pero en las nuevas evangelizaciones tendrá que impedir los abusos y errores cometidos con los «pobres sajones»; debe extender sus dominios, pues está llamado a los más altos designios, pero tendrá clemencia con los enemigos y prisioneros. Será finalmente el alma del nuevo orden cristiano. Con un entusiasmo poco acorde con la realidad de los tiempos, exclama: «Tú eres la prosperidad del reino, la salvación del pueblo, el hermano de la Iglesia y la protección de todos los fieles de Cristo; dichoso el pueblo que es gobernado por un príncipe sabio y piadoso, como se lee en aquella sentencia platónica según la cual los reinos serán felices si reinan en ellos los filósofos o si sus reyes aman la sabiduría» [20].

Este clima de cristiandad llevará en pocos años a una concepción y ejercicio del poder muy próximos al cesaropapismo. La monarquía carolingia como remedo de la davídica y la idea del gobernante como rey y sacerdote fue adoptada muy pronto por el propio Carlomagno. En una carta de éste al papa León III se nos ha conservado una de las mejores formulaciones cesaropapistas de la época. Dice en ella el futuro emperador: «Me corresponde a mí, con ayuda de la divina piedad, defender en lo exterior a la Iglesia santa de Cristo, con las armas y dondequiera que sea, de las invasiones paganas y de las devastaciones de los infieles, y fortificarla en lo interior con el mayor conocimiento de la fe católica. A vos os corresponde, santísimo Padre, elevar las manos a Dios con Moisés y sostener a nuestros ejércitos, para que siempre, con el auxilio divino, salgan victoriosos de los enemigos de su santo nombre y por toda la tierra sea glorificado el nombre de Nuestro Señor Jesucristo» [21].

La misión eminentemente religiosa de la realeza carolingia va unida también en estos años a la idea de su

---

20 *Ibid.* IV, 351 (PL 100, 370).
21 *Ibid.* II, 136.

posición preeminente en el gobierno del mundo, con un poder y dignidad superior incluso al del imperio y el papado. Nuevamente Alcuino, un año antes de la coronación imperial, le dice a Carlomagno: «Tres personas han ocupado hasta ahora los lugares más excelsos en el mundo: la apostólica sublimidad, que rige como Vicario la Sede de Pedro; la dignidad imperial y el poder de la segunda Roma secular, y la dignidad regia en la que Cristo os colocó para gobernar al pueblo cristiano. De todas ellas, ésta es la que más sobresale por su poder, la más preclara por su sabiduría y la más sublime por la dignidad de su reino» [22]. Aunque en la mente de Alcuino no estaba la idea de un nuevo imperio en Occidente ni probablemente la de un cesaropapismo absoluto, aquél se llevaría a la práctica con la coronación imperial de Carlomagno y éste a sus últimas consecuencias en la *Constitución Romana* de Lotario I, imitada años después por Otón I. En ella el papa se ligaba por juramento a respetar las condiciones impuestas para su consagración y a «ser fiel a nuestros señores, los emperadores Ludovico y Lotario, todos los días de mi vida» [23].

b) *Los «espejos de príncipes»*

Estas ideas, como ya se ha dicho, están lejos de formar un pensamiento sistematizado y ni siquiera se encuentran en escritos que pretendan abordar directamente las cuestiones políticas. La mayor parte de las obras que se nos han conservado del período carolingio responden a otros intereses. Un grupo de ellas, sin embargo, tienen un contenido político y se ocupan de modo expreso de elaborar unas ideas, todavía elementales, sobre el origen, la naturaleza y el ejercicio del poder. Son los «espejos de príncipes», que constituyen un género peculiar y específico en la literatura carolingia que nos ha llegado. Proliferan en este período por razones no suficientemente explica-

[22] *Ibid* IV, 287 (PL 100, 300); cfr. IV, 48 (PL 100, 155).
[23] MGH, Leges, sect. secunda, I, 233.

das, pero en realidad se inscriben en una larga tradición. Isócrates dirigió un tratado de este tipo al rey de Chipre Nicocles; Platón practicó el género en algunos pasajes de la *República* y las *Leyes*; Cicerón, Plutarco, los *Panegyrici latini* o las máximas del emperador Alejandro Severo, entre otros, son sus continuadores en el mundo grecolatino; pero también lo cultivaron algunos autores eclesiásticos, como lo muestran diversos pasajes de la *Ciudad de Dios,* las alabanzas del emperador Juliano, algunas referencias de Casiodoro o los escritos más ambiciosos del diácono griego Agapeto, de San Martín de Braga o del propio Isidoro de Sevilla.

En la época carolingia podemos encontrarlos generalmente bajo forma de carta o de pequeño tratado, motivados por las circunstancias o solicitados por los propios reyes a quienes van dirigidos. Tampoco puede esperarse de ellos ni ideas muy elaboradas ni un pensamiento sistemático, que sólo aparecerá con posterioridad. Presentan muchas afinidades con las situaciones y los lugares en que surgen y van dirigidos casi siempre a educar a reyes determinados. No dan una visión política unitaria ni se lo proponen, porque son en realidad escritos de pastoral y deontología política, que tienen en la teología y en la incipiente eclesiología de la época su principal fuente, junto a algunas escasas referencias al saber antiguo o a la historia más reciente.

Aunque generalmente se considera la *Vía regia* de Smaragdo como el primer escrito «político» de esta época y de toda la Edad Media, tiene este espejo de príncipes unos breves precursores. Durante el reinado de Pipino, el obispo de Maguncia escribe al rey Archibaldo de Inglaterra, dándole consejos para moderar su vida licenciosa y su desenfreno en el ejercicio del poder. Unos años después, el abad Eanulfo le envía una carta a Carlomagno, recordándole el plan divino sobre el oficio del gobernante, que tiene que ser instrumento de la gracia para sus súbditos y propagador de la verdadera fe, con lo que alcanzará el premio eterno y la gloria entre los hombres. Pero en estos primeros tiempos carolingios destaca el bre-

ve escrito de Catulfo[24], monje anglosajón del que nada se sabe, que sintetiza las ideas más comunes a los espejos de príncipes recogidas años después por Jonás de Orleans o Hincmar de Reims.

La carta, escrita tras la victoria de Carlomagno sobre los lombardos, da la más clara interpretación providencialista de la historia personal y política del rey carolingio. Este ha sido especialmente favorecido y elevado por Dios a una dignidad superior a la de sus antecesores y contemporáneos. No sólo haber nacido de estirpe regia, ser primogénito y haberse librado de la competencia de sus hermanos son signos de la bendición y el favor divino, como Josué y Esaú, sino que por sus éxitos guerreros, sus victorias sobre los lombardos, la toma de Pavía, la entrada triunfal en Roma, se ha realizado en él lo que las Sagradas Escrituras dicen de David y de los demás caudillos del pueblo de Israel. Carlomagno debe tener conciencia de que todo el poder que ha acumulado le viene de Dios, quien lo ha elegido como su representante y vicario para custodiar *(custodire)* y regir *(regere)* a todos los miembros del cuerpo divino, por lo cual tendrá que dar también razón el día del juicio.

Carlomagno no aparece sólo como el rey de los francos a que aluden los primeros diplomas carolingios, ni el mero defensor de la Iglesia de Roma de que hablaban los papas a Pipino, sino que ha sido puesto a la cabeza del «reino de Europa» recientemente recuperado; de modo paralelo, su tarea de custodiar y regir se ha universalizado a todo el cuerpo místico, a toda la humanidad redimida, a toda la cristiandad. Para cumplir tan alta misión, el rey debe hacer imperar la ley sobre su pueblo; pero esta ley no es un código humano, sino la propia ley y preceptos divinos *(lex dei, mandatum dei)*, la ley de toda la cristiandad *(totius christianitatis lex)*, promulgada en los cánones. Esta tarea exige del monarca ser instruido

---

[24] *Institutio epistolaris ad Beatum Carolum Regem* (PL 96, 1363; MGH, Epist., IV, 502). En ambas ediciones el texto depende de un solo Ms., con lagunas y pasajes de difícil lectura; la carta es del año 775.

y piadoso; en el ejercicio de su poder comporta algunas obligaciones inexcusables: hacer justicia *(judicare)* y defender al pobre de la opresión del poderoso; no permitir que un cristiano sea hecho esclavo de paganos; favorecer a la Iglesia y otorgarle los máximos privilegios; no dejar el gobierno de los monasterios en manos de seglares, sino de pastores espirituales, y finalmente no comerciar con los cargos eclesiásticos y civiles.

Estas son las principales tareas del buen gobierno, muy marcadas, como se ve, por las condiciones de los tiempos en que escribe Catulfo. Más teóricos y originales son los principios o «columnas» en que debe apoyarse el buen gobernante, tomados por el autor de la tradición proverbial irlandesa. «La primera es la veracidad en las decisiones regias; la segunda, tener paciencia en todos los asuntos; la tercera, la largueza en los dones; la cuarta, la persuasión en las palabras; la quinta, la corrección y represión de los malvados; la sexta, el encumbramiento y exaltación de los buenos; la séptima, la moderación de los tributos exigidos al pueblo, y la octava, la equidad en el juicio entre el pobre y el rico.» Este breve código de prudencia política permitirá al buen gobernante ser verdadero rey, ya que éste se llama así porque gobierna *(rex dicitur a regendo)*; él y su familia serán bendecidos y su reino conocerá la paz y la prosperidad. Un último consejo: que el rey se rodee de buenos asesores, que conozcan la ley y que no sean venales, y que le aconsejen rectamente las medidas a tomar para acabar con la injusticia.

Esa injusticia se concreta para Catulfo en una serie de delitos y vicios que el buen gobernante debe reprimir y castigar. Conciernen por lo general a los aspectos sociales de los comportamientos que hacen posible una convivencia pacífica y menos violenta. No se trata de un código de leyes, sino de un código moral, consecuencia práctica de algunos principios generales, que serán recurrentes en todos los espejos de príncipes: el origen divino del poder; la elección providencial de la monarquía carolingia para unificar todos los pueblos en una única sociedad cristia-

na; la función regia de hacer justicia; el ejercicio del poder no en beneficio propio, sino de los súbditos, especialmente en sus vidas y propiedades; los límites del poder real impuestos por la ley, en este caso de Dios. Se desprende del escrito finalmente una incipiente idea de Estado, limitada todavía a la existencia de una autoridad pública y un bien general. Todo ello se enmarca en un clima fuertemente religioso en el que el ejercicio y la responsabilidad del poder se mide con las categorías de la moral cristiana.

En los primeros años del siglo IX, o quizá ya durante el reinado de Ludovico Pío, aparece la *Vía regia,* obra de mayor amplitud que la de Catulfo y que, como ya se ha dicho, es considerada el primer escrito medieval que se refiere directamente a las cuestiones políticas [25]. Este espejo de príncipes no aporta, en realidad, ideas nuevas sobre el poder y su ejercicio; su autor, un abad conocido con el nombre griego de Smaragdo, pretende sólo escribir un pequeño tratado de moral cristiana, que constituye uno de los mejores exponentes que nos han llegado de la aplicación que se hace en este siglo de una pujante espiritualidad monacal a una incipiente espiritualidad laica. La obra no se dirige sólo a los reyes, sino a todos los señores y poderosos; dedica la mayor parte de sus páginas a recoger materiales antiguos sobre las virtudes humanas y cristianas que deben tener y los vicios que deben evitar. El consejo general que les da Smaragdo es que pongan su confianza en Dios más que en los bienes de este mundo y que hagan oración para alcanzar su propia salvación y la de sus súbditos. El rey, especialmente, ha recibido tres dones *(munera)* divinos: la ascendencia regia, la unción asociada al juramento de fidelidad y el ejercicio del poder según las obligaciones que contrajo en el bautismo. Por ello su norma suprema de gobierno será «hacer todo lo posible en pro de la representación que ostenta, del ministerio real que ejerce y del nombre cristiano que lleva».

[25] *Via Regia* (PL 102, 933).

Más significativa es la obra de Jonás, obispo de Orleans entre los años 821 y 845, en la que se recogen literalmente los principales pasajes de las Actas del concilio de París (829) y en la que se da a sus decisiones una proyección política similar a las leyes del reino [26]. Si para Catulfo, Alcuino y otros coetáneos la función regia estaba directamente vinculada a Dios y tenía un carácter superior como defensa y protección de la Iglesia, que en tiempos de Carlomagno se había entendido también como función directiva, para Jonás aquélla se rige por sus propias leyes canónicas, internas y autónomas. Los tiempos habían cambiado y con Ludovico Pío había experimentado un rápido crecimiento el poder del episcopado y su intervención en la vida pública. Jonás insiste en que el rey no sólo ofrece protección, sino que también necesita orientación y corrección por parte de los responsables de la Iglesia. Para justificar sus consejos invoca la tesis gelasiana de los dos poderes, subrayando la mayor responsabilidad del clero en un régimen de cristiandad. Como otros espejos de príncipes, el opúsculo de Jonás responde a un esquema muy elemental y tiene como fuentes a la Biblia, a Isidoro de Sevilla y al Pseudo Cipriano; pero se plantea más expresamente las cuestiones relativas al poder, dedicando varios capítulos al soberano y su función y otros tantos a las virtudes que deben adornarlo.

A la pregunta de qué es el rey, qué debe ser y qué debe evitar, se responde con la máxima isidoriana de que «rey viene de regir rectamente», pues de lo contrario será tirano; regirá, ante todo, su propia casa y corte y será ejemplo para sus inferiores; tendrá en cuenta la ley de Dios y hará que todos vivan cristianamente en su reino. A la cuestión de qué es lo propio de la función regia, Jonás afirma que ésta consiste primordialmente en administrar *(administrare)*, ejercer el oficio de regir algo que le ha sido encomendado por Dios, y no por los hombres, pues el soberano no recibe el derecho de gobernar por

---

[26] *Liber de institutione regia* (PL 106, 285); cfr. *De institutione laicali libri III* (*ibid.*, 121).

descendencia dinástica, sino por disposición divina como un don o como una permisión, si no es bueno para sus súbditos. Por ello el rey es responsable ante Dios de su buena o mala gestión y deberá ser reprimido y corregido por los ministros del Señor. Su principal misión será defender a la Iglesia y a los desheredados, para lo cual deberá hacer justicia en nombre de Dios e imitarlo en su equidad, pues todo poder regio se ha establecido para bien de los súbditos, que, a su vez, le serán fieles y sumisos.

En todos los espejos de príncipes afloran algunos rasgos concernientes a la somera idea del Estado que renace en tiempos carolingios. A ella pertenece la convicción de que el poder político no es una prerrogativa personal del príncipe, sino un encargo y don divino; el rechazo en principio de todo dominio del hombre sobre el hombre y de un gobierno en beneficio de quien ejerce el poder; la distinción entre la función de gobernar como una tarea pública y la persona que la ejerce; el buen gobierno, si es para beneficio de los súbditos y si se ajusta a un código moral eminentemente cristiano. Pero estas ideas no sólo son recogidas en los espejos de príncipes, sino también en las capitulares y en los concilios. En éstos especialmente se acentúa la necesidad de gobernar según los principios de la religión, que se expresan en la ley de Dios y en los cánones, pues sólo conciben una posible sociedad: la cristiandad. En la segunda mitad de la época carolingia el auge del episcopado, al que ya se ha aludido, contribuyó decisivamente a difundir estas ideas, a la vez que aumentó el peso real de la Iglesia en la vida pública.

La figura que sobresale en estos momentos es la de Hincmar de Reims (806-887), que gozó de gran prestigio tanto por su amplia obra escrita como por su intensa participación en los asuntos del reino. Gracias a su influjo Carlos el Calvo modificó las fórmulas de juramento heredadas, adaptándolas a la idea del poder que defendía el obispo y sustituyendo la mención de los deberes del súbdito para con su señor por los del hombre libre para con su rey. También incluyó una jerarquización de las

obligaciones y tareas de los diversos estamentos del reino, por la que el juramento no se hacía ya de modo genérico, sino según la naturaleza y misión de cada cual y de sus propias condiciones personales. Con ello se dio durante un tiempo, hasta el retroceso experimentado con el feudalismo, una mayor conciencia de que existían diversas tareas para participar en la buena marcha de la sociedad y que el súbdito no lo era de un señor, sino del reino.

En el opúsculo *Sobre la organización de la Corte,* Hincmar acopia los recuerdos de años atrás, que él consideraba los de mayor esplendor carolingio, y propone unas normas de funcionamiento de la corte regia, hasta en sus detalles más domésticos. Aunque fechado en el año 880, el autor lo remite a otro texto del año 826, escrito por Adalhardo de Corbie, que refleja la organización palatina que él había visto y conocido en su juventud. Sin embargo, es en el tratado *Sobre la potestad y el ministerio del rey*[27] donde Hincmar ha desarrollado sus principales ideas políticas. En este espejo de príncipes se subraya más que en otros el origen divino del poder y la obligación que tiene todo gobernante de someterse a la ley de Dios; es también donde más claramente se insiste en la distinción entre la persona del rey y su función pública: el reino es una institución divina independiente de la persona del rey, que sólo tiene en él una tarea encomendada, aunque la más importante. Pero es, sobre todo, donde Hincmar afirma el papel de guía y control del poder que corresponde a la Iglesia. Tras la muerte de Ludovico Pío la fragmentación del imperio carolingio había sido un hecho permanente; Carlos el Calvo carecía de suficiente autoridad y prestigio para imponer su dominio y las luchas intestinas habían acabado por dividir a los pueblos. En tales circunstancias, la Iglesia aparece a Hincmar como el único poder universal que puede hablar en nombre del bien común, de la unidad política y de la paz

---

27 *De regis potestate et regio ministerio* (PL 125, 833); cfr. *De ordine palatii* (MGH, Capitul., II, 516).

social; a ella, pues, le compete la tarea de dirección para la salvación material y espiritual de la cristiandad.

c) *El nuevo imperio otoniano*

El régimen instaurado por Pipino y Carlomagno había mantenido cierta firmeza en su primera época, pero a partir de la mitad del siglo IX había iniciado una acelerada descomposición. Los escritores de estos años siguen manteniendo el ideal de la unidad política del imperio, vinculado al de la unidad religiosa universal. Todavía Ludovico Pío había soñado con un único emperador sobre varios reinos subordinados. Sin embargo, la lucha desencadenada por su herencia tras el Pacto de Verdún llevó a un reparto efectivo de los territorios carolingios que configurará la Europa futura. Simultáneamente el poder imperial y su prestigio habían ido disminuyendo en favor de los señores locales, menos sensibles a las ambiciones de un imperio sin nuevas conquistas y más apegados a las ventajas de poder y riqueza que obtenían en sus propios territorios. El desinterés de muchos por solucionar los problemas sucesorios y la multiplicación de juramentos de fidelidad, a veces simultáneos y contradictorios como consecuencia de la división, propagaron la idea de que la obediencia a un monarca era algo muy limitado en el tiempo y el espacio, desdibujándose así la realidad de un poder público. A las luchas intestinas vinieron a unirse las invasiones de daneses, normandos y noruegos, a las que siguieron las más devastadoras de húngaros y eslavos. La defensa de los territorios escapaba al control del soberano, excepto en aquellas zonas en que estaba presente; en el resto se organizó en torno a los poderes locales. Estos, tanto eclesiásticos como civiles, acabaron administrando sus territorios cada vez más al margen del poder real. Los condes asumieron para sí y sus familias las funciones que antes les eran encomendadas por los soberanos y la figura del rey quedó cada vez más lejana.

El imperio carolingio desapareció prácticamente con la destitución de Carlos el Gordo en el año 887. Sus sucesores no consiguieron ya mantener el poder en todos los territorios ni imponer su control a los condes más poderosos. Uno de ellos, el de Sajonia, fue elegido rey por su pueblo y por los mismos francos con el nombre de Enrique I. Su hijo Otón I se encontró con un reino unificado al que se había anexionado parte de los dominios carolingios. Fue ungido y coronado en la catedral de Aquisgrán, capilla palatina y tumba de Carlomagno. Pocos años después era coronado emperador por el papa Juan XII y sellaba un pacto con la Santa Sede por el que renovaba las donaciones de Pipino y Carlomagno, ponía los estados pontificios bajo protección y control imperial y exigía, como ya había hecho Lotario I, el juramento de fidelidad del propio papa.

Para el papa León III, que había coronado emperador a Carlomagno, el tiempo del imperio de Oriente había tocado a su fin y el nuevo soberano heredaba los derechos que tres generaciones antes habían sido negados al emperador Filípicos. La transmisión del imperio por el papa se justificaría en la supuesta donación de Constantino y en el ideal que recorrió toda la Edad Media de un reino universal, como se pensaba que lo había sido el de los romanos. La «renovatio imperii» otoniana, que duraría ocho siglos con el nombre de Sacro Imperio, nacía como restauración no tanto de la vieja idea romana como de la carolingia cristiana. Todo lo que hicieron los Otones, especialmente el tercero, por afianzar su imperio tenía una referencia a Carlomagno. La expresión «sacro imperio» acentuó el carácter providencial del emperador, instrumento de Cristo y responsable de la difusión de la fe, con la misión de hacer reinar la justicia y la paz sobre todos los pueblos. El símbolo por excelencia era la corona sacra, centro de las insignias del poder que «con admirables ornamentos y nuevos rituales», según testigos presenciales, llevó Otón I a Roma para adornarse con ellos en la ceremonia de su coronación.

Las fuerzas espirituales del imperio otoniano radicaron en la tradición carolingia y romana, interpretadas según el temperamento de los emperadores, el juego de las circunstancias y el influjo de los hombres que detentaron el poder civil y religioso. Pero el nuevo imperio mostraba algunas diferencias con su predecesor. Aunque se mantenía el ideal de universalidad, quedaba restringido fundamentalmente a los territorios germanos, con algunas anexiones, y a la Italia pontificia. Y mientras el imperio carolingio tenía su contenido esencial en la supremacía del reino franco sobre otros pueblos y reyes, el sacro imperio se centraba en la vinculación con la Roma pontificia y aparecía en él más clara la transmisión a través del papado, lo que acabaría llevando a numerosos conflictos.

3. De la querella de las investiduras a Juan de Salisbury

La desintegración carolingia y el nacimiento del Sacro Imperio suponen el inicio de un nuevo panorama político cuyo desarrollo ulterior acabará por configurar la Europa moderna. Junto al mundo anglosajón, que ejerce su influjo desde el ducado de Normandía, aparece el reino de los Capetos en Francia occidental; en la Península Ibérica prosigue el avance de la reconquista sobre el Islam y el Imperio germano alcanza su apogeo. Paralelamente se produce un desplazamiento progresivo de unas sociedades básicamente rurales y guerreras a otras más ciudadanas y comerciantes. La riqueza no se busca sólo en la propiedad de la tierra, sino en la acumulación de un dinero que pronto constituirá también una base del poder. A la vez que se crean nuevas perspectivas de relación y organización, surgen también nuevas necesidades culturales y a partir de la segunda mitad del siglo XI renacen las tareas intelectuales, que habían experimentado una clara decadencia desde los tiempos de las reformas carolingias.

También la reflexión política se beneficia, en cierta medida, de la nueva situación que aflora en los siglos XI

y XII, si bien las ideas más extendidas seguirán siendo herederas de la antigüedad y la patrística tardía, recuperadas por los centros universitarios que se crean y desarrollan en esta época, remplazando a las antiguas escuelas. Otros elementos como la práctica contractual del feudalismo en auge, el poder natural de las autoridades locales en el sistema señorial y aun el influjo del papado, que se afianza como monarquía absoluta en la Iglesia, contribuyen a enmarcarlas y dinamizarlas. Pero contribuirán también a radicalizarlas, debido, sobre todo, a que la casi totalidad de escritos que abordan en estos siglos las cuestiones más propiamente políticas tienen su origen inmediato en el conflicto surgido entre el papa Gregorio VII y el emperador Enrique IV, que la historia ha conocido como «querella de las investiduras» (1075-1122).

Surge ésta en un contexto en el que se dan varios elementos con intereses contrapuestos. Por un lado, un alto clero que ha ido adquiriendo mayor poder desde los últimos tiempos carolingios y que aparece ahora más identificado con los señores feudales que con su función de pastores de almas; que se muestra, con frecuencia, más preocupado por conservar sus antiguas prerrogativas en el gobierno de sus diócesis, frente a una Sede romana cada vez más centralizada y poderosa. Por otro, una autoridad imperial que ve en esa centralización eclesiástica y en el absolutismo papal que la sustenta una amenaza para su propio poder y estabilidad; que, además, conoce y aplica la legislación justinianea que confiere al emperador un poder supremo en todos los asuntos de gobierno y un control sobre la misma Iglesia. Finalmente un papado con una creciente conciencia monárquica, que pugna por lograr la dirección de todos los asuntos religiosos, pero que interfiere cada vez más en los civiles y elabora una doctrina para justificar su preeminencia frente a las iglesias locales y a los gobernantes. A ello se añadirá un conflicto similar dentro de las mismas monarquías, que se pretenden cada vez más centralizadoras contra el feudalismo y las tendencias particularistas, especialmente de los sajones en Alemania y de los lombardos en Italia.

Con la querella de las investiduras no sólo se inicia una nueva etapa en las ideas sobre el poder en el mundo cristiano, sino que se da también el punto de arranque para abordar otras cuestiones: el esfuerzo posterior que harán legistas y canonistas por desarrollar una teoría de las corporaciones tendrá puntos de contacto con los intentos de esta época por comprender más racionalmente a la Iglesia y al Estado en su conjunto y, de rechazo, la naturaleza de toda sociedad humana. Paradójicamente en una disputa tan genuinamente medieval aparecen los primeros síntomas de un alejamiento de la Edad Media y son los paladines del absolutismo papal quienes, sin pretenderlo o saberlo, apuntan hacia tiempos nuevos. Pero también el estudio más elaborado del derecho romano y los argumentos en favor del cesaropapismo imperial de los Hohenstaufen van en la misma dirección, aunque sean de signo contrario.

En el pontificado de Gregorio VII (1073-1085) se dan las circunstancias que hacen posible llevar a la práctica los ideales de reforma que se venían gestando desde tiempo atrás y entre los que ocupaba un lugar central la dignificación del clero en su cabeza y en sus miembros. De la «reforma gregoriana», emprendida por el papa y sus colaboradores, iba a resultar una mayor cohesión y uniformidad en toda la Iglesia, en su disciplina, usos y aun liturgia; pero sobre todo un afianzamiento del poder papal y de su idea monárquica y una pugna, que acabaría siendo secular, entre el papado y el imperio.

La idea monárquica de la Iglesia que acaba imponiéndose en esta época es fruto de la confluencia de varios factores que se venían desarrollando en los siglos anteriores y que pasarán a la posteridad como hechos y doctrinas adquiridos. El primero de ellos consistió en considerar derechos ordinarios y atribuciones propias del obispo de Roma lo que inicialmente había sido común a todos los obispos para el gobierno de sus diócesis. Abundantes textos y hechos históricos muestran que frecuentes intervenciones de Roma en los reinos e iglesias de Occidente eran de índole administrativa y política y fomentaron la

idea de que el papa tenía jurisdicción inmediata y directa sobre todas las diócesis del mundo cristiano y sobre sus relaciones con los poderes públicos. Por otro lado, la labor de canonistas y decretistas acentuó la idea de que pertenecía de derecho al poder papal lo que sólo de hecho había sido así hasta entonces. Con ello se operó una mutación en el derecho eclesiástico, que dio carta de ciudadanía jurídica a la concepción monárquica de la naturaleza de la Iglesia y su poder; en base a derechos particulares de Roma, en parte ciertos y en parte imaginarios, se fue extendiendo su autoridad a toda la cristiandad y se atribuyó cada vez más al papa un poder superior a todo otro poder.

La polémica que, con frecuencia, rodeó estas tendencias hizo además que los autores eclesiásticos diesen una interpretación abusiva y desmesurada de los apelativos con que se designaba a la Sede romana y al papa. Expresiones como «sede apostólica», «madre y maestra», «cabeza de la Iglesia» o «vicario de Cristo», que se habían aplicado en la antigüedad a diversas iglesias y prelados, fueron reservándose prioritariamente para referirse a Roma y a su obispo. La justificación teórica del deslizamiento se apoyó en una exégesis innovadora de los pasajes evangélicos en que se hablaba de un poder para «atar y desatar» en el cielo y en la tierra y de una misión de «apacentar» a los fieles (Mt 16, 18; Ju 21, 17), entendiendo que se referían no sólo al poder espiritual propio del mundo de la fe, sino también al temporal y político. Finalmente, las ideas que así se abrían paso en Occidente se afianzaron todavía más con la difusión y el prestigio alcanzados por las falsas Decretales de Isidoro Mercator y la superchería de la Donación de Constantino, muy usadas en el resto de la Edad Media.

Gregorio VII significó un hito importante en este proceso, pero su idea del poder papal chocaba con la práctica cesaropapista del Sacro Imperio, donde la teocracia formulada por el *Código* y las *Novellae* de Justiniano confería al emperador, entre otras atribuciones, la del con-

trol del clero. Este era uno de los puntos más conflictivos, que se centraba en la época en la práctica de las «investiduras», por la que los gobernantes y laicos poderosos dotaban las iglesias de sus territorios y nombraban a los clérigos que habían de regirlas.

Pero la práctica de las investiduras no sólo respondía a la idea teocrática imperial, sino a la situación creada desde antiguo en las nuevas monarquías surgidas tras la desintegración del Imperio. La Iglesia de los primeros siglos era fundamentalmente urbana, hasta el punto de que se llamó «paganos» a los no creyentes, que en su mayoría habitaban las pequeñas poblaciones de las zonas rurales. El mundo germánico, por el contrario, no conocía inicialmente la ciudad y con su progresiva conversión al cristianismo fueron surgiendo iglesias rurales que tenían que ser instituidas, dotadas y defendidas por los reyes y los poderosos del lugar. Lo mismo sucedió con las nuevas evangelizaciones y la expansión territorial del cristianismo: las iglesias y monasterios que iban jalonando las conquistas eran dotadas con tierras reales o señoriales y custodiadas por los seglares que las instituían. De este modo surgió la «iglesia propia», cuyo funcionamiento y existencia dependía de su fundador. A él pertenecía el edificio y sus tierras, las ofrendas y los censos; él designaba al clero que tenía que atenderlas y gobernarlas. Carlomagno y sus sucesores habían desarrollado esta práctica, creando obispados o abadías y poniendo al frente de ellos a clérigos de su confianza. Con frecuencia, sin embargo, los nombramientos y las dotaciones se explotaron en favor de intereses personales o familiares y no se desdeñó recurrir a la simonía, comprando una designación con dinero, tierras y otros dones. Los clérigos simoníacos, por su parte, encontraban una amplia compensación en futuras donaciones reales o en los tributos que sus súbditos y fieles estaban obligados a ofrecerles. La designación de la jerarquía eclesiástica quedaba así controlada por las autoridades civiles y mediatizada por el dinero y la expectativa de beneficios materiales.

a) *La pugna de poderes. Los «libelli de lite»*

Siempre había habido voces que se habían alzado contra este estado de cosas. Gregorio Magno se quejaba ya de que ni en la Galia ni en Germania se pudiese acceder a una consagración episcopal o sacerdotal sin un donativo previo, jugando en ello quizá la práctica jurídica germana de que un acto de donación requería para ser efectivo una contradonación de algún tipo. Agobardo (c. 840) protestaba contra la herencia y compraventa de las iglesias con sus posesiones e incluso con los dones ofrecidos por los fieles para sepulturas y otras devociones [28]. Si le hemos de hacer caso, la situación del clero con menos recursos y poder era especialmente penosa e indigna de su función: «No hay nadie —dice— que aspire a un cierto honor temporal que no tenga entre sus servidores a un sacerdote, no para obedecerle y para seguir sus consejos, sino para exigir de él una obediencia lícita e ilícita en los servicios divinos y en los humanos; de modo que puede verse a muchos sirviendo a las mesas, mezclando los vinos, paseando a los perros, llevando los caballos que montan las damas, administrando las tierras de sus señores e incluso recaudando los impuestos y los réditos de préstamos» [29].

Estas y otras voces de alarma habían quedado, sin embargo, como protestas aisladas contra una situación que parecía lamentable, pero cuyas causas no sabían determinarse y proscribirse. El primer ataque teórico a la práctica de las investiduras se encuentra en el escrito *Contra los simoníacos* [30], del cardenal Humberto de Silva Cándida († c. 1061). Esta obra constituye también uno de los primeros exponentes de la publicística más caracterizada de la época, que se centra en las cuestiones del poder y su ejercicio y que nos es conocida como *libelli de lite*. Como hacía pocos años antes Pedro Damián, máximo re-

---

[28] *De dispensatione ecclesiasticarum rerum* XV (PL 104, 237).

[29] *De privilegio et iure sacerdotii* XI (PL 104, 138).

[30] *Humberti cardinalis libri III adversus simoniacos* (MGH, Libelli de lite I, 102).

presentante de las tendencias reformistas previas a la querella, Humberto apelaba a la vieja doctrina gelasiana de los dos poderes supremos que rigen el mundo y colaboran entre sí para cumplir con el designio divino. Su aplicación a la situación presente era oportuna, porque, al distinguir dos poderes, se distinguían dos campos de acción y dos funciones distintas. Desde esta perspectiva el autor arremete contra reyes y príncipes, a los que acusa de ser enemigos de Dios por no cumplir con el papel que éste les ha asignado y entrometerse en asuntos que no son de su competencia como gobernantes.

Pero, según él, no sólo se extralimitaban en sus tareas de gobierno, sino en su función de laicos: «De igual modo hemos aprendido —prosigue— que así como los clérigos tienen prohibidos los asuntos seculares, así los laicos tienen prohibidos los eclesiásticos, de modo que ninguno se apropie de lo que compete a otro, sino que todos se atengan a los límites impuestos por los Santos Padres y los príncipes» [31]. La idea político-religiosa tradicional de los dos poderes máximos de la cristiandad quedaba reforzada con una idea nueva: la distinción, ahora específicamente eclesiástica, de dos estamentos dentro del único cuerpo místico de Cristo, recogiendo así tendencias estamentales que van aflorando en la época y preludiando una concepción de la Iglesia que acabará identificando a ésta con el clero. A éste exclusivamente le competen los asuntos eclesiásticos, mientras los laicos, incluso los más eminentes, deben ceñirse a los terrenos. Prolongando ideas heredadas, el cardenal Humberto considera que la función primordial del gobernante consiste en la «tutela y defensa de la Iglesia de Dios», pero no sacará de ahí las consecuencias de los siglos anteriores: «Para ello reciben la espada de manos de los sacerdotes de Cristo, para eso son ungidos, para que se esfuercen en la defensa de la Iglesia y, donde sea necesario, combatan por ella, pero no para fundar iglesias ni para gobernarlas» [32].

---

31 *Ibid.*, 208.
32 *Ibid.*, 204.

Las «dos espadas» de que se habla en algunos pasajes evangélicos no habían sido interpretadas hasta el siglo XI como símbolo del poder político y el eclesiástico. Desde antiguo se aludía al poder coercitivo con la imagen de una espada, por ser ésta el arma más importante y la que confería un lugar especial a quien tenía capacidad y derecho de usarla. Para los exegetas cristianos de los primeros siglos, y aun de la época carolingia, las dos espadas de los evangelios simbolizaban el Antiguo y el Nuevo Testamento, el alma y el cuerpo o la fe y las obras de los creyentes, pero carecían de toda significación política. A partir de ahora pasarán a simbolizar los dos poderes de la tradición gelasiana y acabarán convirtiéndose en un concepto básico de la teología política medieval para designar las funciones propias del *sacerdotium* y el *imperium*.

En el escrito *Contra los simoniacos* se encuentran de modo sucinto algunos de los principales argumentos e imágenes que serán recurrentes en todos los *libelli de lite*. Pero es sobre todo Gregorio VII quien iba a dar durante su pontificado (1073-1085) un impulso nuevo a los acontecimientos y a las ideas. El papa reformador por excelencia estaba penetrado por la conciencia de ser sucesor del apóstol Pedro a la cabeza de toda la Iglesia y de haber recibido de Dios todo poder en el cielo y en la tierra. Como sus antecesores estaba también persuadido de la conveniencia de una cooperación entre el *regnum* y el *sacerdotium*, hasta el punto de que, con ocasión de la cruzada de Tierra Santa, quiso dejar al emperador al cuidado de la Iglesia en su lugar. Sin embargo, dominaba en él la convicción de que ostentaba un poder superior a todo otro poder y la idea de esta autoridad le fascinaba. En todas las medidas que adoptó para la reforma, en toda su correspondencia y escritos, se refleja la conciencia del poder supremo de que se creía investido [33].

---

[33] MGH, Epist. selectae, Registrum Gregorii I, 4-5, 17, 24, 39; III, 6, 10; VI, 1; VII, 23.

Una de las primeras medidas adoptadas en su plan reformista fue la prohibición de las investiduras. A ella respondió Enrique IV decretando la destitución del propio papa, y, en una escalada de fuerza, éste contraatacó excomulgando al emperador en el sínodo de Roma (1075) y declarando a sus súbditos libres del vínculo y juramento de obediencia. La gravedad de la situación iba pareja con la novedad de una medida que implicaba un ejercicio del poder y de las atribuciones pontificias que ningún antecesor de Gregorio se había atrevido explícitamente a hacer, pese a los numerosos conflictos de poderes que nos muestra la historia. Al desconcierto creado en la Corte imperial, e incluso entre los prelados más significativos del Sacro Imperio, respondió el papa con dos cartas al obispo Herman de Metz [34], en las que intentaba justificar la gravedad de la medida adoptada y salir al paso de los ataques que podía suscitar por parte del emperador y de su entorno.

Especialmente en la segunda carta, breve pero auténtico manifiesto del papado, se sintetizan los argumentos de Gregorio VII. Este, como había hecho ya el cardenal Humberto, usa los textos evangélicos de Mateo y Juan para probar el primado de la Sede romana sobre todas las iglesias y el poder del papa para atar y desatar en el cielo y en la tierra, concedido al apóstol Pedro y transmitido por éste a sus sucesores. A partir de la idea del primado romano, intenta probar con ejemplos históricos que efectivamente el papa tiene el poder y la obligación de intervenir en todos los asuntos de la cristiandad e incluso de castigar a los malos gobernantes; si los súbditos tienen obligación de obedecerles, el pontífice tiene el deber de controlarlos por estar investido de una autoridad superior. Esta se prueba además con otros argumentos. Haciéndose eco de la idea patrística del origen pecaminoso del poder político, Gregorio afirma que éste tiene un valor restringido, pues nació de la codicia y la soberbia de los hombres; aunque sea querido por Dios como

[34] *Ibid.*, IV, 2 y VIII, 21 respec.

remedio a una naturaleza caída y necesitada de un poder coercitivo, éste es en parte obra diabólica, mientras que el poder religioso es una obra enteramente divina creada por el mismo Cristo.

Con ello, la doctrina gelasiana de los dos poderes cooperantes se desplaza hacia la idea de la subordinación. Ésta es confirmada también con ejemplos históricos, entre los que destaca el de Constantino, quien en el concilio de Nicea no quiso presidir, sino ocupar el último lugar, y llamó «dioses» a los obispos presentes. En la dinámica de estas ideas estaba la hierocracia o gobierno supremo del clero, y en este caso del papa. Aunque las cartas al obispo de Metz no daban este último paso, sí lo daba el documento más significativo de esta primera época, conocido como *Dictatus papae* [35]. Este escrito, que plantea problemas histórico-críticos de diversa índole, surgió del entorno inmediato de Gregorio VII y constituye un momento crucial de la querella. Sus 27 proposiciones o artículos conciernen al primado pontificio, a la estructura monárquica de la Iglesia, a las relaciones del papa y los concilios y finalmente a la vertebración del poder imperial y pontificio.

Sobre esta última cuestión se hacen tres afirmaciones taxativas: el papa es el único al que todos los príncipes están obligados a besar los pies, como signo inequívoco de su mayor dignidad; el papa puede deponer a los emperadores y, sobre todo, puede por sí solo, en caso de necesidad, promulgar nuevas leyes. Esto significaba que el papa tenía no sólo la potestad plena y suprema *(plenitudo potestatis)* de que hablan los juristas de la época, sino que esa soberanía alcanzaba también a las cuestiones políticas en las que podía intervenir directamente *(potestas directa),* si bien no de modo habitual y ordinario, sino en casos excepcionales *(potestas extraordinaria)*. Estos conceptos, muy utilizados en el resto de la Edad Media, expresaban una idea del poder en gran medida nueva

---

35 Ed. G. Barraclough, *The Medieval Papacy* (Hudson, 1968).

y ajena a las doctrinas tradicionales. Y aunque la redacción del *Dictatus papae* no permita asegurar completamente que ésa era su intención, sí lo fue la de muchos juristas y canonistas que en estos siglos defendieron la supremacía del poder eclesiástico. Por lo demás, el mismo papa se presentaba como juez y legislador, recalcaba que sus leyes eran más respetadas y más universalmente obedecidas que las del emperador, y que el «régimen universal» que le estaba encomendado incluía también a los reyes y a los príncipes bajo su cuidado.

Pero en la corte imperial las reacciones tampoco se habían hecho esperar. El papa era acusado de «haber usurpado el *regnum* y el *imperium* sin que Dios lo supiera»; «despreció —se afirmaba— el ordenamiento divino que quiso que el poder supremo radicase no en uno solo, sino en dos, el *sacerdotium* y el *imperium*»; a mí, decía el emperador, «me llamó Dios a ser rey, y porque vio (Gregorio) que quiero gobernar según Dios y no según él, que no me hizo rey, me quiere quitar el reino», «pero yo he sido ungido por Dios para ser rey de su reino y, según enseña la tradición de los Padres, sólo por él puedo ser juzgado» [36]. La polémica no había hecho más que comenzar. En pocos años no sólo se habían hecho extremadamente difíciles las relaciones entre el papado y el imperio, sino que la doctrina de los dos poderes autónomos y coordinados era atacada por ambos flancos. De la abundante literatura suscitada por la querella, las principales obras aparecen después de la muerte de Gregorio VII, cuando ya la cuestión de la simonía y las investiduras había sido desbordada por planteamientos más amplios y teóricos.

Hacia el año 1100 aparecen en York una serie de tratados, obra de un clérigo desconocido que ha pasado a la historia como el mejor representante de los escritores antipapistas. A las tendencias hierocráticas del cardenal Humberto y de Gregorio VII, el *Anónimo de York* opo-

[36] MGH, Libelli de lite II, 47; *ibid.*, Constitut. I, 110.

ne un nuevo cesaropapismo [37]. Su principal argumento es nuevamente de orden teológico más que político: el plan querido por Dios, manifestado en la consagración regia por la que el príncipe se hace partícipe de la naturaleza divina. De esta consagración se desprende la superioridad del rey sobre el sacerdote: ambos ostentan un derecho que es igualmente divino, pero más general y compartido en los sacerdotes y específico y personal en los gobernantes. Por otro lado, el Reino y la Iglesia son una misma cosa, la cristiandad, que culmina en el rey, también sumo sacerdote. A diferencia de otros polemistas, el autor ve en el texto de Gelasio I una confirmación de la superioridad regia. Pero sobre todo ésta se argumenta con la comparación de la sociedad con un organismo vivo: del mismo modo que el alma existe en el cuerpo y ambos forman un único ser, así también el rey une en su persona el *sacerdotium* y el *imperium*. Otros argumentos vienen en apoyo de su tesis. El primero es el ejemplo de Cristo que unió en sí ambas funciones, pero que por su naturaleza divina tenía, como el Padre, la de gobernar la humanidad antes que la de santificarla. Además, el rey es representante e imagen de Dios, mientras que el sacerdote lo es de Cristo, que es igual al Padre por su naturaleza regia, pero le está sometido en su naturaleza sacerdotal, como mediador entre Dios y los hombres. Finalmente, recurriendo a la tradición veterotestamentaria, ve en Melquisedec la figura de la actual realeza y el arquetipo del rey-sacerdote del nuevo orden cristiano.

Este tipo de argumentación, extraño al pensamiento racional posterior, no era nuevo, pero sí más desarrollado y explícito. En él se mueven todos los escritores de la época, aunque defiendan posturas contrarias. Tal es el caso del *Libro sobre la unidad* y el escrito de Hugo de Freury *Sobre la potestad regia y la dignidad sacerdotal*, que constituyen en este tiempo los mejores exponentes de la doctrina concordista de los dos poderes. El autor

---

37 *De consecratione pontificum et regum* (MGH, Libelli de lite III, 662).

del primero de ellos[38], también anónimo, es heredero, más que otros, de las ideas de Agustín y Gelasio, a los que invoca con frecuencia. Su principal preocupación es mantener la unidad del *sacerdotium* y el *imperium*, perturbada por la intromisión del poder religioso en los asuntos civiles. Describe con más detenimiento que sus predecesores las funciones propias de cada poder, pero insiste sobre todo en que el Estado es una institución tan divina como la Iglesia y que por ello el apóstol Pablo exige que a la autoridad civil se le profese respeto y obediencia. Más que proteger y favorecer a la Iglesia, al Estado le compete reprimir a los malhechores y mantener el orden legal; la Iglesia, por su parte, dispone de la espada espiritual de la palabra de Dios.

Desde la perspectiva de la división de funciones, deponer a un príncipe es algo que no compete al poder eclesiástico y, puesto que los gobernantes son custodios del orden, supone perturbar la paz y dañar a la misma Iglesia. Es cierto que Cristo le concedió el poder de atar y desatar en el cielo y en la tierra; pero se trata de un poder espiritual para perdonar los pecados y su aplicación al juramento de fidelidad de los súbditos es claramente abusiva: dicho juramento se presta a los gobernantes en nombre de Dios y no puede ser desligado de él quien así lo ha realizado. Por otro lado, haber intentado poner en el trono a un nuevo emperador va contra todo derecho de sucesión. Con ello el propio papa ha atentado contra la unidad del Imperio y de la Iglesia creando dos partidos antagónicos, y se ha dejado llevar de su soberbia, pues sólo Dios tiene derecho a decidir sobre el *regnum*. Se ha hecho así responsable de luchas enconadas, de la guerra civil y de la inseguridad en que han caído las leyes, tanto divinas como humanas. Ha actuado, en suma, contra el orden divino, que exige la concordia de los dos poderes, y contra los usos y disciplina de la propia Iglesia, haciéndose reo de herejía.

---

[38] *De unitate ecclesiae conservanda liber* (MGH, Libelli de lite II, 184).

Menos virulento en sus ataques, pero igualmente firme en sus posturas es Hugo de Fleury († 1119), quien ya en el prólogo de su obra[39], dedicada a Enrique I de Inglaterra, se opone a la doctrina del origen pecaminoso del Estado, esgrimida por Gregorio VII y su entorno para defender la superioridad del poder eclesiástico. Los dos poderes supremos se han unido y divinizado en Cristo y por ello tienen no sólo un origen, sino unas propiedades y funciones divinas. Hugo conoce también la distinción entre asuntos temporales *(res temporalia)* y espirituales *(re spiritualia)*, que no deben ser mezclados. Pero sobre todo mantiene la distinción, que será usada por otros autores, entre función y persona para salvaguardar la inviolabilidad del poder civil por parte de la Iglesia. La función de gobernar corresponde exclusivamente al poder civil y no está sometida a decisiones eclesiásticas; sin embargo, la persona del príncipe, como todo otro creyente, sí debe estar sometida en los asuntos que conciernen a la religión y la fe. Cada uno en su esfera debe ejercer sus funciones sin intervenir en las del otro. Como los dos astros celestes o los dos ojos del cuerpo son los poderes supremos del mundo. Su íntima colaboración aparece en toda la historia sagrada, desde Moisés hasta Cristo, y así debe seguir siendo.

La división de esferas y funciones, característica de los autores concordistas, suponía un inicio de racionalización de la idea del poder, pero seguía siendo demasiado imprecisa en la época, como también lo había sido con anterioridad, para poner coto a las mutuas interferencias. La distinción entre función y persona abría una salida al conflicto teórico, permitiendo hablar simultáneamente de mayor dignidad del sacerdote y de inviolabilidad del poder civil, pero resultaba ya corta para las necesidades de los tiempos. Desde la perspectiva de estos siglos se hacía impensable para muchos que el poder civil no se

---

[39] *De regia potestate et sacerdotali dignitate* (MGH, Libelli de lite II, 466).

adaptase a las directrices del clero, como insinúan además las imágenes del sol y la luna o el alma y el cuerpo. Y, en última instancia, la argumentación más recurrente se refería a unos textos escriturarios donde cada partido veía lo que quería ver, o a unas argumentaciones jurídicas todavía poco rigurosas o de escasa fiabilidad.

Esas mismas referencias al Antiguo Testamento, apoyadas por algunos hechos históricos, constituyen también una línea argumental de Honorio de Autun († c. 1145), que puede ser considerado como uno de los escritores papistas más relevantes [40]. Aunque inicialmente parece aceptar la doctrina de los dos poderes coordinados, pronto postula una supremacía del espiritual más extremada aún que la de otros autores. A ello le lleva la consideración de las imágenes del sol y la luna, el alma y el cuerpo o la vida contemplativa y la activa. No carece de originalidad su aplicación a la política de las figuras de Caín y Abel. Más que dos poderes, ambos personajes bíblicos representan dos estamentos que Cristo quiso mantener en su Iglesia: un clero y un laicado, como ya había insinuado tiempo atrás el cardenal Humberto, pero que representan para Honorio de Autun la parte intelectual y pensante de la cristiandad o su parte activa. Estos son los dos estamentos queridos por Dios para toda la humanidad. Pero la realidad sigue al símbolo que la prefigura, y así como Caín mató a Abel, así también el poder laico ha sometido al clero. Dios, sin embargo, bendijo finalmente al representante del *sacerdotium* y quiso que ostentara la superior dignidad no por sus propios méritos, sino por razón del cargo.

Pero la división de la humanidad entre clérigos y laicos, con oficios y funciones también distintos, no resolvía la dificultad de sus oponentes, quienes afirmaban que precisamente esa distinción no era aplicable al caso de los soberanos, ya que éstos después de la unción real de-

---

[40] *Summa gloria de Apostolico et Augusto, sive de praecellentia sacerdotii prae regno liber* (MGH, Libelli de lite III, 63, espec. 64-66, 69-71, 73-75, 80; cfr. PL 172, 1257).

jaban de ser laicos, convirtiéndose en personas consagradas. Honorio responde diciendo que la consagración regia tiene menos valor que la sacerdotal y que no hace del príncipe ni un clérigo ni un monje; sigue siendo laico y, como tal, sometido a quienes gobiernan la Iglesia. Su sujeción, por otro lado, no es sólo personal como creyente, sino funcional como gobernante, pues el poder terreno no se recibe directamente de Dios, sino a través de su representante en la tierra.

Con ello Honorio da un giro significativo a la doctrina tradicional del origen divino del poder. Su interpretación de la historia de la hierocracia judía y de la donación de Constantino ocupan un lugar central para justificarlo. Samuel entronizó como rey a Saúl, quien recibió el poder regio del Sumo Sacerdote y al rebelarse contra él fue rechazado por Dios. Los reyes que le siguieron estuvieron todos sometidos a los pontífices y, al volver del exilio babilónico, fueron éstos quienes de nuevo gobernaron al pueblo. No podía ser de otro modo porque los reinos de este mundo pasan, mientras que el sacerdocio permanece. Como Melquisedec, que ya no es figura del rey, sino del sacerdote, Cristo unió nuevamente en su persona el sacerdocio y la realeza, transmitiendo ambos poderes a su vicario en la tierra. Así lo reconoció Constantino, que sometió todo el mundo a la religión cristiana y puso su imperio a los pies de Cristo, devolviendo al papa el poder supremo que le correspondía en el plan divino. En consecuencia, el poder espiritual tiene por derecho propio las «dos espadas» y no sólo es independiente y supremo, sino que constituye al poder civil eligiéndolo, consagrándolo y delegando en él ciertas funciones.

b) *Juan de Salisbury*

En la segunda mitad del siglo XII la reacción contra el clima sacral que rodea la vida social y política comien-

za a producir los primeros síntomas de lo que, quizá exageradamente, se ha llamado «espíritu laico». El desarrollo de la vida ciudadana, de los intercambios y el comercio acentúa las preocupaciones cotidianas para las que no parecen ya suficientes el pensamiento y las instituciones tradicionales. La excesiva extensión de lo religioso a todos los órdenes de la vida provoca una cierta conciencia de que hay aspectos de ella que no le están totalmente subordinados. Se sospecha que la tradición no apoya la hierocracia; que los grandes escritores de la antigüedad cristiana no pretendían controlar la vida política, sino sólo moralizarla; que en las ideas más recientes sobre el papado hay una ruptura con la tradición gelasiana y que incluso los pasajes bíblicos en que algunos autores apoyan la supremacía pontificia han sido mal interpretados. Pero la polémica suscitada por la querella de las investiduras vuelve a recrudecerse con la lucha entre Federico Barbarrosa y el papa Alejandro III. Este comprendió quizá que los tiempos estaban cambiando y no pretendió mantener las doctrinas gregorianas más extremas ni deponer al emperador; el mejor conocimiento del derecho romano, fomentado desde Bolonia, contribuyó también a reconocer que los reyes y príncipes tienen un poder, en cierto sentido propio, aunque bajo el control moral de la Iglesia.

El autor más relevante de estos momentos es Juan de Salisbury (1120-1180), que ha sido considerado también como el mejor pensador político medieval anterior a la difusión del aristotelismo. Era un clérigo inglés, nacido poco antes del Concordato de Worms, que había supuesto una pausa en la querella de las investiduras, pero no en las disputas entre el papado y el imperio. Estudió en los centros más famosos de Francia, humanidades en Chartres y filosofía y teología en París; muy joven se vinculó a la administración eclesiástica como secretario del arzobispo de Canterbury. Allí conoció a Tomás Becket, con el que compartió el exilio y las difíciles relaciones con el poder civil que llevarían al asesinato del famo-

so prelado. Su principal obra, *Policraticus*[41], no surge tanto de la polémica como los *libelli de lite*, sino de una reflexión más serena y culta, en la que se refleja un conocimiento del mundo clásico que le valió a su autor ser considerado como el «Cicerón del siglo XII». El *Policraticus* es, por otro lado, la mejor fuente que se nos ha conservado para conocer el ambiente filosófico, teológico, social y político de este período; constituye una síntesis vigorosa, aunque no siempre clara, de las principales doctrinas heredadas, pero también subraya más que nadie la idea del Estado y el poder público y elabora la primera reflexión explícita sobre la legitimidad del tiranicidio.

Juan de Salisbury afirma, ante todo, la dimensión moral de lo político, en donde es fundamental la instrucción de quienes tienen que asumir funciones de gobierno. Por ello la meta esencial de quien escribe sobre política será desarrollar el sentido de responsabilidad del rey y de sus consejeros, porque ellos son, antes que otra cosa, instrumentos de la providencia divina con especiales obligaciones y responsabilidades. Para desarrollar su idea de lo que debe ser un buen gobernante, el autor se apoya principalmente en dos autoridades, una religiosa y otra profana. En el Deuteronomio, que el rey debe leer asiduamente, se describen las cualidades y virtudes que debe poseer: no cederá a la soberbia ni será adúltero y avaro; no vivirá con excesiva austeridad, pero tampoco se rodeará de placeres; conocerá las leyes para imponerlas y guardarlas él mismo; deberá especialmente temer a Dios y obedecer sus mandatos.

Esta moralización de la función del poder civil, hija de toda la tradición, se completa con la descripción de las relaciones del gobernante y la sociedad que rige. Inspirándose ahora en la *Institutio Trajani* de Plutarco, compara la sociedad civil con el cuerpo humano: los pies son los trabajadores de los campos y de la ciudad; las manos,

---

[41] *Policraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* (PL 199, 386, espec. libros IV, V y VI).

los soldados y ejércitos; el vientre, siempre dispuesto al exceso y al desorden del conjunto, es la administración de las finanzas; la cabeza es el príncipe, y el corazón el senado, compuesto por oficiales y consejeros. El alma del conjunto es la religión, que debe regir e inspirar la actividad de todo el organismo político; el clero es quien ejerce esta función y de él deben partir las directrices para el buen funcionamiento de la comunidad y la corrección de sus males. Esto hará que la sociedad civil forme un conjunto vertebrado y orgánico y que logre su fin último, que es la salvación del hombre.

En el conjunto de la sociedad, la cabeza tiene una responsabilidad excepcional porque es la encargada de hacer que las demás partes del cuerpo obren correctamente. A mayor responsabilidad corresponde mayor poder, por lo cual el príncipe se subordina a la Iglesia, porque ésta es el alma de la comunidad. Cabeza y alma están llamadas a unirse en el gobierno del todo para la salvación de los fieles. Ambas «espadas», la material y la espiritual, pertenecen a la Iglesia, quien transmite parte de su poder al príncipe. Sin embargo, Juan de Salisbury no defiende, como los papistas más radicales, que la Iglesia tenga poder inmediato sobre lo temporal y lo gobierne directamente por sus sacerdotes. Tampoco pide que las decisiones del príncipe en el ejercicio de su poder como cabeza sean sometidas a la aprobación del papa o del clero; pero sí insiste en que el ejercicio del poder civil no sería correcto si no fuese conforme a las enseñanzas de la Iglesia y que, en este sentido, el príncipe es un ministro de los sacerdotes *(minister sacerdotum)* [42].

Vertebrada y jerarquizada de este modo, toda sociedad humana tiene su base en la justicia: en ella consiste la política y por ella existe y permanece vigorosa la «república de los hombres». La propia autoridad del príncipe depende de la autoridad del derecho, de modo que nada puede decidir que se aparte de la justicia, pues el mismo príncipe está sometido a las leyes, a no ser que antepon-

[42] *Ibid.*, III, 15.

ga su propio deseo a la ley de Dios, que es la equidad (*aequitas*). Siguiendo a los juristas de la época, ésta es para Salisbury una conveniencia que existe en las cosas, que mide unas con otras y que exige derechos iguales para los que son semejantes, dando a cada uno lo suyo. El intérprete de la equidad y la justicia es la ley, don de Dios, guía de los sabios, corrección de los excesos de la voluntad, vínculo de unión de la sociedad civil y espanto de todo crimen. Por ello todos deben obedecerla. La fórmula de que «el príncipe no está vinculado por la ley», que dará pie a futuros absolutismos, es interpretada por Juan de Salisbury en el sentido de que el príncipe no debe obedecerla por temor, sino por amor de la equidad y la justicia, por procurar el bien de la república (*reipublicae utilitatem*) y porque su responsabilidad le exige que en todas las cosas prefiera lo que es ventajoso a otros antes que su interés y voluntad privados.

Además de servidor de la equidad y la justicia, el buen gobernante ostenta una dirección pública y ejerce de modo legítimo un poder coactivo y sancionador, por lo que puede castigar incluso con la muerte sin incurrir en propia culpa (*innocenter sanguinem fudit*). Para ello se le ha dado la espada temporal, para que reprima el desorden y pueda quitar la vida a otros hombres por sus delitos. El tirano, por el contrario, es el anverso del buen gobernante y tiene en sus manos un gran poder para hacer el mal. A diferencia de la tradición heredada, Juan de Salisbury no concibe al gobernante tiránico como un castigo permitido por Dios por los pecados del pueblo, sino como un enemigo público (*publicus hostis*), que daña la salud de la comunidad, que no respeta los derechos de la sociedad y que antepone su voluntad a la ley. La tiranía es para él el mayor de los crímenes públicos, más grave aún que el de lesa majestad. Con justicia se vuelven contra él y lo condenan el propio derecho y el poder público que ostenta indignamente. Consiguientemente la sociedad, en propia defensa, está legitimada para combatirlo hasta el punto de que «quien no lo persigue peca contra sí mismo y contra la república». Sin

embargo, Juan de Salisbury no ve clara una solución violenta a la tiranía dentro de la misma sociedad: el ciudadano no puede tomarse la justicia por su mano porque no ostenta una autoridad pública, aunque ésta haya sido puesta en crisis por el tirano. A la divina providencia compete el castigarlo: el tiranicidio es permisible y puede ser incluso un deber, pero sólo Dios puede decir cuándo y cómo querrá usar de la mano del hombre para llevarlo a cabo.

4. El apogeo de la Escolástica. Tomás de Aquino

La Escolástica constituye el movimiento intelectual de mayor envergadura en la Edad Media y uno de los principales hechos que han contribuido a diferenciar la civilización europea de otras grandes civilizaciones. Aporta, ante todo, al pensamiento occidental un método peculiar de reflexión filosófica y teológica, encaminado a la comprensión racional de la fe cristiana y a la sistematización de sus doctrinas con la ayuda del aparato conceptual de la filosofía griega. Quien examina una obra escolástica puede asombrarse del sistema que elabora, de la estructura de los razonamientos y de la sutileza de las distinciones; pero puede también quedar desconcertado por la fragmentación de los textos, la monotonía de las fórmulas, el recurso constante a la división y la subdivisión o la impersonalidad misma del estilo. Su recurso al método deductivo-silogístico, junto al argumento de autoridad, marca la principal diferencia con los modos de reflexión de épocas anteriores y con el pensamiento moderno.

La literatura escolástica es, en gran parte, obra de comentadores; pero es también el resultado de un esfuerzo por ordenar el conocimiento, por vertebrar las ideas y sistematizar las doctrinas al hilo del análisis y la dialéctica, aplicados al texto que se comenta o a varios textos elegidos como base y prueba de una construcción especulativa. Parte de principios admitidos por la fe o por la razón, para deducir de ellos las consecuencias lógicas

que permiten avanzar en el conocimiento de los problemas estudiados. Sin embargo, la Escolástica no es sólo un método, sino también una síntesis, en buena medida original, de todos los saberes de la época, que recoge la herencia clásica y el fruto de la reflexión cristiana de más de un milenio. Su trasfondo cultural está fundado sobre la fe judeo-cristiana, desarrollada con el conocimiento y las normas de inteligibilidad tomadas a la antigüedad greco-latina.

Un fresco de mediados del siglo XIV, conservado en Santa María la Nueva de Florencia, nos ha transmitido la imagen y el esquema orgánico de la cultura medieval durante el apogeo escolástico. Reproduce un pórtico de catedral en cuya parte superior se encuentran las virtudes teologales y cardinales, guías supremas de la vida del espíritu. Debajo de ellas aparece Tomás de Aquino sentado en un trono y rodeado por los profetas y evangelistas; en sus manos, un libro abierto reproduce un pasaje de la Sabiduría: «he orado y se me ha concedido la inteligencia». En la parte inferior del fresco, dos grupos de figuras representan todas las disciplinas del conocimiento y sus maestros más famosos. A un lado se encuentran las ciencias «humanas»: la gramática con Prisciano y Donato, la historia con Cicerón, la dialéctica con Aristóteles, la música con el personaje bíblico Tubalcaín, la astronomía con Zoroastro y Ptolomeo, la geometría con Euclides y la aritmética con Pitágoras. En el lado opuesto se encuentran las ciencias «divinas»: el Derecho con Justiniano, la teología positiva con Pedro Lombardo, la especulativa con Boecio, la dogmática con el Pseudo Dionisio, la mística con Crisóstomo y la polémica con San Agustín. Todos ellos, paganos y cristianos, forman una síntesis, reconciliados en la armonía de la razón y la fe.

Aunque los hombres más representativos de este nuevo clima intelectual pertenecen al siglo XIII, el asombroso desarrollo escolástico tiene sus raíces en el período inmediatamente anterior. En él se recoge principalmente la herencia de los escritos de los Padres, el influjo toda-

vía dominante del agustinismo y la penetración progresiva del pensamiento aristotélico en los principales escritores eclesiásticos. La difusión de esos elementos va acompañada en esta época de otros factores de orden social y económico, como el creciente movimiento urbano, la mayor facilidad de las comunicaciones y los intercambios o el más estrecho contacto con el mundo bizantino y la civilización musulmana, que posibilitó un amplio conocimiento de la reflexión filosófica y científica árabe.

Un fenómeno de primera magnitud en este proceso es la consolidación de las universidades, cuya organización y enseñanza acaban respondiendo a una nueva concepción de la responsabilidad y la función del saber. Las crean los poderes públicos, religiosos o civiles, nacionales o ciudadanos. Los principales pensadores de la época han aprendido y enseñado en sus aulas y han escrito para ellas sus tratados y comentarios más famosos. Los métodos pedagógicos que han elaborado y el régimen de gobierno que las ha regido constituyen sus rasgos más originales y los que más han contribuido a dinamizar el pensamiento medieval. Los principales centros de la época (París, Oxford, Bolonia, Salamanca) han recogido y transmitido los saberes y han servido de modelo a futuras fundaciones universitarias. Algunas han destacado en diversas materias, pero en todas ellas la cultura medieval ha conocido un desarrollo del conocimiento bajo el imperativo de una exigencia racional. El ejercicio de la razón sigue sometido a determinados presupuestos exigidos por la fe: la teología es la cumbre de los saberes, las humanidades son su propedéutica y la filosofía su «sierva»; pero todo el sistema afirma el papel relevante de la razón, y la confianza en sus posibilidades será desde entonces patrimonio del pensamiento occidental.

El elemento determinante de la reflexión escolástica es, sin duda, el aristotelismo. Se piensa, con razón, que el influjo de Aristóteles supone un cambio decisivo y una verdadera revolución conceptual. Pero la amplia difusión de sus obras y la rápida aceptación de sus ideas sería

difícilmente comprensible sin tener en cuenta la preparación que las había precedido. En realidad, hasta bien entrada la Edad Media no se conoce la filosofía griega sino de modo fragmentario y ecléctico. Las obras de San Agustín y el Pseudo Dionisio son el principal vehículo de un neoplatonismo dominante, pero que también se transmitirá mezclado de ideas aristotélicas por Calcidio, Simplicio, Juan Damasceno o Boecio. De Platón mismo se conocía una parte del *Timeo* y algunos extractos del *Menón* y el *Fedón*, finalmente traducidos en el siglo XII.

De modo inverso, los pensadores árabes y judíos, con sus comentarios sincretistas, hacían penetrar a nombre de Aristóteles elementos neoplatónicos en la Escolástica. Esta distinguía mal entre las antiguas escuelas filosóficas, ya que su conocimiento de ellas se basaba en obras de síntesis que tendían a borrar las diferencias y a elaborar una filosofía que en todo tiempo y lugar se pretendía la misma. Este hecho, unido a las conocidas deficiencias de la transmisión manuscrita medieval y al deseo de autorizar con nombres famosos los textos que se estudiaban, tuvo como consecuencia que las falsas atribuciones fueran frecuentes. La pretendida *Teología* de Aristóteles era en realidad una compilación de tesis plotinianas y el *Liber de causis* pasó durante mucho tiempo como un escrito peripatético; incluso los mejores escritores cometieron errores de bulto: Alberto Magno consideraba a Platón el jefe de los estoicos y el propio Tomás de Aquino, en sus comienzos, presentaba al Pseudo Dionisio como fiel discípulo de Aristóteles o a Plotino como uno de sus grandes comentadores.

Pese a ello, ya en el siglo IX se conocían de Aristóteles las *Categorías*, la *Interpretación*, y algunos fragmentos del *Organon*. Especialmente este último se usaba para estudiar la dialéctica y su instrumental lógico se aplicaba a dilucidar las principales cuestiones de fe. Sin embargo, no todos aceptaron estas tendencias, que consideraban un peligro para las doctrinas, y el siglo XI está marcado por los defensores y los detractores de la dialéctica aristotélica. La corriente más favorable a ella la representan

las escuelas de Tours (Berengario), Chartres (Juan el Cartujo) y París (Roscelín); entre los que la combaten destacan Manegold de Lautenbach y Pedro Damián. A finales de siglo, las principales tendencias se unen en Anselmo de Canterbury, quien se opone a los excesos dialécticos, pero deja bien sentado el trabajo necesario de la razón. El siglo XII acoge casi unánimemente la línea iniciada por Anselmo, que se desarrolla sobre todo en las escuelas de Laon y San Víctor y encuentra en Pedro Lombardo una sistematización que hará época. Desde mediados de siglo se disponía de una traducción completa del *Organon* y de otras obras de Aristóteles, que pasan a convertirse en punto de referencia obligado de la mayoría de los escolásticos. El descubrimiento de los libros de la *Política* encontraba así un terreno especialmente abonado y propicio a la renovación de las ideas.

Junto a los aspectos más propiamente intelectuales que configuraron la nueva época hay que destacar las crecientes transformaciones sociales. Además de la nobleza y el clero, se desarrollan otros grupos, y especialmente en las ciudades se crean asociaciones de diversa índole, profesional o religiosa. Surgen de modo natural y multiplican las reglamentaciones por las que se rigen. Los movimientos comunales, que se habían iniciado más de un siglo antes, siguen animando a colectividades urbanas, reguladas de modos diferentes según sus fines y necesidades. La ciudad no representa ya una mera comunidad particular, sino una mentalidad característica, de burguesía incipiente, en la que el peso de las capas medias o inferiores se hace sentir cada vez más en el siglo XIII. Las tensiones generadas por ellas desde el siglo anterior fuerzan a una nueva organización ciudadana, dando paso a los señoríos urbanos y a las ligas de ciudades. Los diversos agrupamientos posibilitan una mayor participación de los gobernados en la vida pública, que se desarrolla principalmente a escala local y donde el ciudadano colabora en las decisiones comunes a través de asambleas y cofradías. Aprende, en cierta medida, a gobernar, buscando acuerdos en los asuntos ge-

nerales y estableciendo relaciones con las instancias superiores mediante delegados.

En este nuevo marco de convivencia y organización civil la teocracia, que ha dominado los siglos anteriores como única forma de gobierno compatible con las creencias cristianas, empezará a considerarse a una nueva luz. Las asociaciones, gremios, comunidades, colegios, universidades aparecen de modo espontáneo como el fruto y la respuesta de la necesidad de asociarse. Se extiende el sistema de representantes para debatir y gestionar los asuntos comunes. En el norte de Italia especialmente, el movimiento comunal y la tradición del derecho romano revalorizan el concepto de ciudadano *(civis)* en contraste con el de súbdito. Los movimientos espirituales se organizan, con frecuencia, al margen o en contra de la línea jerárquica de la Iglesia a la que acusan de haberse desviado del cristianismo primitivo y evangélico. En todos los dominios de la vida social y política surge la necesidad de participación, que aparece como algo natural y espontáneo, aunque acarrea sublevaciones, levantamientos y revueltas.

a) *Las escuelas franciscana y dominica*

Aunque algunas doctrinas aristotélicas podían ser especialmente aptas para comprender esta nueva realidad, no todos los escolásticos aceptaron el aristotelismo. En el campo de la filosofía y la teología son conocidas las dificultades e incluso persecuciones que padecieron Alberto Magno y Tomás de Aquino. Pero también en el terreno de la ética y la política, y en especial de las ideas sobre la sociedad, siguió representado por algunos autores el agustinismo heredado de los siglos anteriores. Hombres surgidos del movimiento reformador franciscano como Alejandro de Hales († 1245), San Buenaventura († 1274), Rogerio Bacon († c. 1293) o Juan Duns Scoto († 1308) no elaboran doctrinas políticas, pero sí una

idea utópica de la sociedad [43]. Se mueven en el marco de las «dos ciudades», ajenos a la concepción aristotélica del hombre como «ser social». Para ellos la sociedad civil y la autoridad política siguen siendo fruto de la naturaleza caída: antes del pecado, la propiedad era común y los hombres gozaban de igual libertad; en el estado originario de inocencia, la convivencia humana pacífica estaba garantizada por el dominio de las pasiones; tras el pecado del hombre, la propiedad privada y el poder público están sólo justificados como freno a la ambición de los malvados.

Esta situación contrasta con el ideal cristiano: el hombre debe superar toda culpa e imperfección para asemejarse a su condición primigenia. Todo el esfuerzo de la organización civil debe orientarse a lograr una única sociedad sin límites, no basada en el dominio y la propiedad, sino en el amor y la comunidad de bienes. También todo el esfuerzo eclesiástico debe encaminarse a lograr esa organización social «ecuménica» y esto supone una profunda transformación espiritual. La paz y la unidad necesarias al desarrollo de la sociedad universal se logran bajo la guía de los sabios y espirituales, bajo una jerarquía suprema que esté dispuesta a aceptar los valores de todos y su contribución a la tarea común. No piensan, sin embargo, estos autores ni en la hierocracia ni en el cesaropapismo y la construcción de su sociedad universal nada tiene que ver con las formas propugnadas por otros de la monarquía eclesiástica o del sacro imperio. Para ellos, así como el género humano es uno en su naturaleza, origen y capacidades, una es también la meta que Dios ha asignado a todos los pueblos en su diversidad y una debe ser la guía suprema que los dirija; pero la nueva sociedad debe ser obra de todos, teólogos, filósofos, juristas, «físicos», pues todos tienen algo que aportar a la edificación común de la convivencia humana.

---

[43] A. de Hales, *Summa fratris Alexandri* (Florencia, 1924 ss); Buenaventura, *Quaestiones de perfectione evangelica* (Florencia, 1882 ss.); R. Bacon, *Opus maius* (Nueva York-Frankfurt, 1964²); J. Duns Scoto, *Opera* (Roma, 1950 ss.).

Esta corriente espiritual franciscana, que recorre todo el siglo, acabará siendo dominada por la de la escuela rival dominicana. Es en ella donde se elaboraron los comentarios más conocidos a las obras de Aristóteles y donde sus doctrinas penetraron en la estructura misma del pensamiento cristiano. Alberto Magno († 1280) escribió un comentario poco original a la *Etica* y a la *Política*, pero es en la *Suma teológica* donde plantea la cuestión del sometimiento del hombre, a la que da ya una respuesta distinta [44]. Siguiendo en parte la tradición patrística, considera que el sometimiento, si es esclavitud, es fruto del pecado y una corrupción de la verdadera naturaleza de la sociedad política, porque ésta es una totalidad y, como tal, es superior a las partes que la forman, pero sólo puede exigir de los particulares una obediencia legítima. En las apostillas y digresiones con que salpica sus comentarios, Alberto Magno recoge elementos característicos de las discusiones jurídicas y políticas de su tiempo, pero no se aparta sensiblemente de los textos que comenta ni desarrolla ideas políticas propias. Acepta, sin duda, la posibilidad de elaborar doctrinas basadas en la razón y el intelecto natural del hombre y ve en la ciencia aristotélica la reflexión segura sobre las tendencias y opciones prácticas que configuran la ética y la política.

La postura de Alberto Magno suponía una novedad no sólo en la escolástica, sino en la escuela dominica, donde todavía unos años antes su eminente hermano de orden, Vicente de Beauvais († 1264) no había compartido su sensibilidad aristotélica. Los escasos pasajes en los que este autor aborda cuestiones políticas tienen un marcado sabor tradicional, más propio de la centuria anterior. Su concepción de «pueblo» es la ciceroniana, recogida por Isidoro de Sevilla *(coetus humanae multitudinis, juris consensu et concordi communione sociatus)*, pero tampoco sabrá sacar las consecuencias de ella. Si el pueblo lo constituye un consenso o pacto, el poder polí-

[44] *Opera omnia* (París, 1890 ss.).

tico sigue entendiéndose en términos gelasianos e incluso con las categorías de la canonística gregoriana del orden clerical y laical que no deben interferirse en sus funciones propias. Sin embargo, su *Espejo del mundo*[45], que es una obra enciclopédica, recoge sin sintetizar ni desarrollar elementos históricos e ideas que apuntan ya en direcciones contrarias y que están, con frecuencia, a caballo entre una época que se cierra y los nuevos tiempos que se anuncian.

Alberto Magno, por su parte, iba a crear escuela y tuvo en su discípulo Tomás de Aquino (1225-1274) la figura más relevante de la Escolástica. Su interés por Aristóteles fue sobre todo intelectual, filosófico-teológico e incluso apologético. Pese a haber nacido en una familia noble, heredera del feudalismo, bien asentada en la política ciudadana y estrechamente vinculada al emperador, pues una hermana de Federico Barbarroja había sido su abuela, Tomás de Aquino no se interesó por la política de su tiempo ni por la idea del Imperio, de la que prácticamente no se encuentra rastro en sus escritos. Su vida se desarrolló en las aulas, sobre todo de París, donde fue alumno y maestro de gran prestigio. En su amplia obra destaca el talante marcadamente teórico y la capacidad de síntesis, que le permitieron elaborar los tratados más ambiciosos de la época y los de mayor influjo en los siglos posteriores.

b) *El aristotelismo tomista*

Las ideas de Tomás de Aquino sobre la sociedad y la política se encuentran en diversos pasajes de la *Suma teológica,* en los comentarios a la *Política* de Aristóteles y en el opúsculo *De regimine principum,* «espejo de príncipes», de corte muy distinto a los de tiempos carolingios. Sin embargo, estas obras presentan algunas dificultades y han sido usadas con cautela por los historiadores del pen-

---

[45] *Speculum mundi* II, 7, 7; 23, 31 (Graz, 1965²).

samiento tomista, ya que no siempre es fácil deslindar en ellas las ideas propias de su autor. Pese al innegable vigor y originalidad de sus escritos, los pensadores escolásticos siguen siendo fieles al espíritu medieval que en todas las ramas del saber mantiene una constante dependencia de las «autoridades» que les han precedido. En la *Suma,* obra muy personal, Tomás de Aquino se oculta a veces bajo la tradición representada por los textos de los Padres, de los juristas romanos o del propio Aristóteles. Más aún se da este hecho en los comentarios a la *Política,* que, por otro lado, no salieron completos de su pluma. El mismo *De regimine principum* sólo contiene una parte escrita por Tomás de Aquino, mientras que el resto es obra de su amigo y colaborador Tolomeo de Luca.

Pese a ello, el material propiamente tomista es relativamente abundante y nos muestra un talante nuevo en el modo de abordar las cuestiones políticas. Estas se enmarcan en un contexto más amplio, en el que se introducen algunas innovaciones o se recogen ideas heredadas en un sistema que les da su originalidad. El método tomista tiene en la *Suma* su más alto exponente. Ella consolida y difunde la teoría del acto y la potencia, de cuño aristotélico; en ella se concede a la razón una autonomía y relevancia desconocidas hasta entonces; y, sobre todo, a ella se debe la distinción entre el orden natural y sobrenatural, de especiales consecuencias para la filosofía, la teología y las ideas políticas. El término «sobrenatural» no es de origen bíblico ni forma parte del léxico teológico hasta el siglo IX, cuando aparece en las traducciones del Pseudo Dionisio, hechas por Hilduino y Scoto Erigena. Su uso se generaliza a partir de Tomás de Aquino y entra a formar parte del lenguaje oficial de la Iglesia con Trento, donde la principal obra tomista es colocada junto a los libros sagrados.

Para Tomás de Aquino, el hombre, dotado de cuerpo y espíritu, es la síntesis de dos órdenes distintos de la realidad: el natural y el sobrenatural. Entre ambos existen diferencias esenciales y constitutivas, de modo que

el paso del uno al otro es imposible con las solas fuerzas de la naturaleza humana. Aunque esos dos órdenes tienen un término común de encuentro en el hombre, siguen manteniendo en él su diversidad y sus propias exigencias. Lo natural es lo humano, lo exigido por la naturaleza humana, lo que procede de los principios naturales *(naturale dicitur quod ex principiis naturae causatur)*. Lo sobrenatural es lo divino, el orden de la gracia, que es participación del hombre en la naturaleza de Dios y por ello supera todas las posibilidades naturales; a diferencia de otros seres, el hombre es llamado con propiedad «hijo de Dios», porque esa participación es como la creación de un nuevo ser o un nuevo nacimiento *(recreatio, renasci)* [46].

Lo natural no se diluye en lo sobrenatural, porque su diferencia no excluye que cada ser tenga su perfección propia en el orden que le corresponde. Dios podía crear o no crear, pero lo que ha creado ha sido dotado por él con todo lo esencial a su naturaleza. En el caso del hombre, Dios lo creó con alma y cuerpo, con todas las capacidades y funciones propias de cada uno de ellos: nacimiento por coito, sociabilidad, inteligencia, voluntad y posibilidad de ser elevado por la gracia al orden sobrenatural. Su elevación, sin embargo, no anula su realidad natural, pues la gracia no destruye a la naturaleza sino que la perfecciona. De igual modo el pecado no suprime ni reduce las posibilidades y bienes naturales *(bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum)*. Son éstos principios fundamentales de Tomás de Aquino que recorren toda su obra, desde el comentario a las *Sentencias* hasta la *Suma*.

Dichos principios no tienen sólo consecuencias antropológicas y teológicas, sino también en el ámbito social, jurídico y político. Para Tomás de Aquino, la razón humana puede por sí sola llegar al conocimiento cierto de algunas verdades; la providencia y el plan divino no anu-

---

[46] *Summ. Theol.*, II-II, q. 264, a. 1, ad 1; q. 110, a. 2, ad 3; q. 112, a. 1; q. 114, a. 2.

lan a los agentes humanos en el gobierno del mundo; Dios, causa primera de todas las cosas, deja que en el orden natural actúen como «causas segundas» los seres creados, según su naturaleza y sus leyes; incluso la revelación divina, libre y gratuita, no suprime las condiciones de tiempo y lugar, cultura y conocimientos de aquéllos que la aceptan, pues «todo es recibido de modo adecuado a quien lo recibe».

De igual forma, el hombre salió de las manos de Dios con una exigencia de sociabilidad inscrita en su naturaleza. Antes del pecado, en su estado de inocencia, vivía también en sociedad, sujeto a un poder y a una autoridad. No existía la esclavitud, pero sí un dominio o soberanía civil ordenada al bien común. Consecuencia de ello es que el hombre es un ser social por naturaleza y no como resultado del pecado. Su misma condición de ser racional le da una tendencia innata a vivir en sociedad. Siguiendo a Aristóteles, Tomás afirma repetidas veces que «el hombre es por naturaleza un animal social, ya que necesita muchas cosas para vivir que no puede procurarse él mismo; de ahí que forme naturalmente parte de un grupo que le proporciona la ayuda necesaria para vivir convenientemente *(bene vivere)*» [47]. Las ayudas que los hombres se proporcionan entre sí conciernen, ante todo, a las necesidades más elementales de la vida, como la generación, la alimentación y la educación, que recibe en el seno de la familia; pero también a las más elevadas, como el conocimiento y la vida moral. Por ello la sociabilidad ha sido querida por Dios en sus diversas formas y agrupaciones. De todas ellas la más perfecta es la sociedad civil y consiguientemente la ciencia política ocupa el rango más elevado entre las ciencias prácticas, del mismo modo que la moral social es la rama más alta de toda la moral.

Pero la sociedad civil no surge automáticamente de la naturaleza humana. Dado que el hombre es, a diferencia de otras creaturas, un ser racional, se necesitará también

---

[47] *Ethic.* I, 4.

el esfuerzo de la razón para constituirla. El nacimiento de un cuerpo social conocerá así la animación creadora de orden, la diversidad de las partes, su interacción y la unidad que inspira el alma de todo ser viviente. La *civitas* tiene por fundamento a la naturaleza humana en el sentido de que ésta encuentra en ella su perfección natural. Procede a la vez de la «naturaleza inclinante» y de la «razón perfeccionante» porque el naturalismo social del hombre no implica que la institución de la sociedad civil se lleve a cabo al margen de su razón y de su voluntad. «Hay dos clases de realidades naturales. Las primeras son los efectos que derivan necesariamente de los principios de la naturaleza; de otro modo se dice natural aquello a que nos inclina nuestra naturaleza, pero que sólo puede realizar nuestro libre arbitrio. Así la naturaleza y la razón invitan a los hombres a reunirse en sociedades, pues uno solo no puede realizar todo lo que es necesario para su vida, y es en este sentido como el hombre se dice naturalmente social.» [48]

La importancia de estas nociones aparece más claramente cuando se supera la cuestión de la génesis de las sociedades y se busca definir su constitución. La unión de muchos hombres diversos para constituir un todo es fruto de un ordenamiento que no puede hacerse sin perspectivas éticas; sin ellas, como decía Aristóteles, la comunidad degenera en alianza inorgánica y «la ley se reduce a una mera convención sin capacidad para hacer a los ciudadanos buenos y justos». Siguiendo esa idea aristotélica y su concepción cristiana, Tomás de Aquino considera la política como una parte de la moral. Para él «el hombre se mueve con el mismo impulso a la comunidad civil y a la virtud». Ambas realidades, como también las ciencias y su conocimiento, se encuentran en nosotros en estado de aptitud y no de perfección; y así como las virtudes y las ciencias se adquieren con el ejercicio, así también la sociedad política, y la unidad que constituye su alma, es fruto de la actividad humana libre

---

[48] *In Polit.* VII, 3; *Summ. Theol.* III, suplem., q. 41, a. 1.

y razonablemente orientada a ese fin. Y precisamente «el objeto de la filosofía moral es la actividad humana adecuada a un fin, o también el hombre en cuanto que actúa voluntariamente por un fin» [49].

El finalismo de todo el universo es la base de la filosofía moral, que Tomás de Aquino explica desde la doctrina de la creación y desde la metafísica. Dios creó las cosas de la nada y libremente y todo lo que es producido de modo voluntario por un agente ha sido orientado por él a un fin. Nacido de un creador inteligente y libre, todo ser de este mundo responde a una idea, tiene un significado, una función que desempeñar, una orientación que dar a su actividad. Este es el modo como realiza su finalidad. Pero la orientación a un fin no es algo extrínseco a los seres creados, sino que les viene dada en su propia naturaleza, pues ésta es precisamente la esencia de una cosa como principio de su actividad. Sin embargo, en el hombre, que es esencialmente creatura racional, esa orientación es distinta que en otras creaturas: «las cosas pueden dirigirse a su fin último de dos modos: moviéndose por sí mismas hacia su fin, como el hombre, o movidas por otro» [50]. Los seres irracionales tienden a su fin por un impulso natural ciego y automático, como guiados desde fuera; el hombre, por el contrario, se dirige al suyo por sí mismo porque puede conocerlo y actuar libremente.

Esa ordenación del mundo, por la que Dios ha querido que todos los seres tengan sus fines propios, constituye para Tomás de Aquino la ley eterna o divina *(lex aeterna)*. La participación del hombre en esa ley eterna constituye la ley natural, llamada así por estar inscrita en su propia naturaleza humana. Pero, dado que el hombre es una creatura racional, su participación en la ley eterna no se realiza de modo intuitivo, sino mediante su razón y a través de un proceso de reflexión semejante al conocimiento teórico. Así adquiere conciencia el hom-

---

49 *Ibid.*, I, 1; *Ethic.* I, 1, 4.
50 *Summ. Theol.*, II-II, q. 1, a. 2.

bre del deseo que le impele a alcanzar la plenitud de su ser y ese impulso a la felicidad es la forma elemental del conocimiento que tiene de estar destinado a un fin último. La ley natural es, pues, el medio de que dispone el hombre para alcanzar ese fin y cumplir con la ley divina. Del mismo modo que la noción de ser es la primera que capta la razón teórica, el bien es el primer concepto que percibe la razón práctica, es decir, la razón humana orientada a la acción. Consiguientemente el primer principio de la moral es que debe hacerse el bien y evitarse el mal. Sobre él se funda toda ley moral, que manda buscar aquellas cosas que la razón descubre como bienes humanos.

c) *La sociedad civil, según Tomás de Aquino*

Entre ellos ocupa un lugar la sociedad civil, que no constituye el fin último del hombre, pero que tiene un alto valor para alcanzarlo. La distinción aristotélica de un doble fin humano, la vida política y la contemplación, es recogida y modificada por Tomás de Aquino. Para éste, el fin último del hombre, el sumo bien, es también la contemplación; pero no la filosófica, sino la de Dios, que se dará de forma intuitiva en la otra vida, pero que ya debe darse en ésta de forma imperfecta. La actividad cívica, por el contrario, constituye sólo un medio. Su finalidad es el bien de los ciudadanos, que consiste en lograr las condiciones de paz y ayuda mutua que les permita satisfacer sus necesidades y sus aspiraciones más altas: la contemplación y la preparación para la beatitud eterna *(beatitudo)*.

Si la sociedad tiene por fin natural el bien común, para lograrlo necesita formar un todo. Ahora bien, no todas las realidades que constituyen una unidad lo hacen del mismo modo. Algunas forman un todo pura o simplemente y las partes de que consta sólo subsisten por él; la sociedad civil, por el contrario, se compone de partes substancialmente distintas, pero que forman acciden-

talmente una unidad: «si se dice que muchos individuos forman un pueblo, se habla aquí de una unidad de composición y de orden», no de una unidad substancial. La diversidad constituye la base de la sociedad civil, pero su forma como tal sociedad se la da la unión de sus diversos miembros mediante la vertebración y el ordenamiento. Este, como se ha dicho, no surge espontáneamente aunque mueva a ello la naturaleza humana, sino que tiene que ser querido y planificado. Puesto que de la multitud tiene que surgir la unidad y que la sociedad civil debe mirar por el bien común de quienes la forman, es necesario que en ella exista una autoridad pública, cualquiera que sea la forma que ésta adopte. Es ella a quien compete la tarea de ordenamiento para lograr la unidad del cuerpo social, «ya que muchos tienden *per se* a muchas cosas, pero uno tiende a una sola»; para alcanzar su finalidad «conviene, por tanto, que además de aquello que mueve al propio bien de cada uno, exista también algo que mueva al bien común de muchos» [51].

La autoridad pública tiene así un doble origen, divino y humano. Dios ha querido la sociedad civil, que surge de las exigencias mismas de la naturaleza humana, y ha querido también que exista en ella una autoridad, sin la cual toda sociedad sería imposible. La constitución y el fin de la sociedad es inseparable de la autoridad que debe lograrlos. De ese modo, el poder político tiene un origen natural porque la autoridad es una necesidad de la sociedad civil y ésta, a su vez, una necesidad de la naturaleza humana; pero tiene su origen último en Dios, autor de esa naturaleza. El poder tiene por ello un cierto carácter sagrado, aunque distinto del que le atribuían las doctrinas teocráticas, y una obligatoriedad que concierne a las conciencias y no sólo a la acción externa de los ciudadanos. No es un mero poder coercitivo externo, sino inmanente a la naturaleza del hombre. La obediencia de éste es, por tanto, una exigencia moral y no pres-

51 *Ibid.*, I-II, q. 17, a. 4; q. 96, a. 4; *De reg. princ.* I, 1.

tarla no sólo pone en peligro el bien social, sino el mismo ordenamiento divino.

Por su parte, el gobernante tiene obligación de dirigir a la sociedad de manera justa y prudente, y lo hace mediante la ley. En la parte general de su moral, en la Prima Secundae, Tomás de Aquino atribuye a la ley un carácter pedagógico, como una de las maneras con que Dios nos mueve hacia el bien: Dios nos instruye por la ley y nos ayuda por la gracia. La función de la ley se sintetiza en esta máxima: «toda ley tiende a establecer una relación amistosa *(amicitiam)* de los hombres entre sí o de los hombres con Dios». Por ello, en la sociedad civil la ley juega un papel primordial. Pero Tomás de Aquino no es jurista, sino teólogo y, aunque como los pensadores de su tiempo es buen conocedor de las cuestiones jurídicas, su filosofía del derecho intenta salvaguardar el carácter moral del orden jurídico. Del mismo modo que la ley eterna es fundamento de la ley natural, ésta es fundamento de la ley humana o positiva por la que se rigen las sociedades. Pero la ley humana no es una deducción de la ley natural, sino el reflejo de una vida justa aplicada a las circunstancias de los pueblos: es fruto del amor por lo justo, como éste lo es del amor por el bien, que se traduce en la acción del hombre. Y es precisamente la sociedad civil y política el terreno por antonomasia que concierne a los bienes y operaciones exteriores del individuo. A estas acciones se refiere la vida jurídica, que está gobernada por la virtud de la justicia; el objeto de dicha virtud es el derecho y el fundamento *(ratio)* de todo derecho es la ley [52].

La función general de la ley humana es determinada por Tomás de Aquino a partir del propio hecho social: «toda ley —dice— ordena el comportamiento humano hacia algún fin», sin lo cual, la ley carecería de sentido, no tendría razón de ser ni serviría para ordenar la vida de la sociedad. Pero para que cumpla adecuadamente su función se exige además que la autoridad pública dé a

[52] *Summ. Theol.*, II-II, q. 57.

conocer esas directrices y leyes que ha elaborado con vistas al bien común. A partir de estos requisitos formula Tomás de Aquino su conocida definición de ley como «un ordenamiento de la razón al bien común promulgado por aquel que tiene a su cargo la comunidad»[53]. A diferencia de la ley natural, que es participación de la divina y común a todos los hombres, la ley humana es una elaboración del hombre según las circunstancias de las sociedades y tiene carácter coactivo para aquéllos a quienes se promulga. Los ciudadanos sometidos a ella deben obedecerla, si no es injusta; pero si atenta contra el «bien divino» debe ser desobedecida, porque hay que someterse a Dios antes que a los hombres. Si atenta sólo contra el «bien humano» puede negársele la obediencia o resistirse a ella, con tal de que no se siga de ahí escándalo grave o subversión.

Si gobernar con leyes justas para el bien de todos los ciudadanos es la función primordial de toda autoridad pública, ésta puede adoptar, sin embargo, diversas formas de gobierno. A los pensadores griegos se deben las más antiguas clasificaciones que nos son conocidas. Heródoto hablaba de tres, Platón de cinco y Aristóteles distinguía entre monarquía, aristocracia y democracia como formas de gobierno legítimo, a las que se oponían otras tres como su perversión. Tomás de Aquino recoge la división aristotélica y acepta como criterio para distinguir el buen gobierno de los gobiernos perversos el que la autoridad pública busque el bien propio o el bien de sus ciudadanos. Por razón del bien común o del bien particular la monarquía se convierte en tiranía, la aristocracia en oligarquía y la democracia en demagogia. Sin embargo, para él los regímenes políticos legítimos no se distinguen entre sí sólo por el número de los que gobiernan, uno, varios o muchos. Se distinguen también por el fin a que se ordenan y la calidad de quienes detentan el poder. La monarquía y la aristocracia reposan en la virtud, la democracia en la libertad; por ellas se dis-

---

53 *Ibid.*, I-II, q. 90, a. 4.

tinguen los regímenes, *per se,* mientras que sólo accidentalmente se diferencian por el número.

Una ulterior distinción ha dado, a veces, pie a ver en Tomás de Aquino unas preferencias democráticas que no quedan claras en su obra. De la forma expositiva y neutral con que suele hacerlo, dice en el comentario a la *Política* que «la ciudad puede gobernarse de dos modos: por un régimen "político" *(politico)* o por un régimen "regio" *(regale)*». Si aquél supone una participación del ciudadano y una autoridad compartida en alguna forma, en éste «el gobernante tiene el poder pleno». A ambos les ve ventajas, pero no se inclina decididamente por uno de ellos. Por razón del mantenimiento de la paz «el mejor orden político es aquel en que gobierna el más virtuoso, teniendo por debajo a algunos que por sus méritos ejercen funciones directivas y participando el resto en el poder, porque todos son elegibles o electores; ésta es la mejor forma de gobierno porque sintetiza la monarquía, la aristocracia y la democracia». Sin embargo, desde el punto de vista de la unidad considera más ventajosa la sola monarquía y más apta para lograr el fin de la sociedad civil, «pues mejor puede lograr la unidad uno que muchos». Así lo confirma también la unidad del pensamiento, la unidad del movimiento, algunos pasajes bíblicos y la propia experiencia que nos enseña que «las provincias y ciudades que son gobernadas por un rey viven en paz, justicia y abundancia de todos los bienes» [54].

En todo caso, el gobierno preferible es el que logra mejor los fines de la sociedad. Para ello, el gobernante no debe buscar su honor y gloria, sino el bien de los gobernados; como ministro de Dios, debe imitar el gobierno divino del mundo, con celo de justicia, con benignidad, mansedumbre y clemencia; su prudencia política le llevará a tener en cuenta las condiciones diversas de los ciudadanos, de los lugares y de los tiempos; elegirá buenos consejeros y administradores del reino y en todas

[54] *Ibid.*, II-II, q. 61, a. 2; *De reg. princ.* I, 1 y 2; cfr. I-II, q. 105, a. 1.

las cosas guiará a los ciudadanos a su fin último y a los fines intermedios necesarios para lograrlo. Instruido él mismo en la ley divina, debe instaurar en su reino una vida virtuosa, protegerla y mantenerla, promoverla y dirigirla a cosas mejores. Para ello debe fomentar la virtud, pues por ella se vive rectamente *(bene vivere)*, y procurar a sus ciudadanos los bienes corporales necesarios para el ejercicio de todas las virtudes. El primero de estos bienes es que la muchedumbre goce de la unidad de paz; lograda ésta, debe fomentar el rey que la muchedumbre obre con justicia y que tenga medios de vida suficientemente abundantes. Deberá finalmente apartar los obstáculos que se oponen al bien público. El primero proviene de la misma naturaleza: el bien común debe ser duradero, mientras que los hombres son mudables, pierden vigor y perecen, por lo que no son idóneos toda su vida para desempeñar los mismos cargos. El segundo nace de la propia voluntad humana, de las personas negligentes o perversas que no se avienen a la tarea común de la *respublica* y, traspasando la justicia, hacen imposible la paz. El tercer obstáculo proviene de causas externas, pues los reinos se atacan unos a otros amenazando su existencia. Para evitar esos obstáculos, el rey deberá cuidar la elección y sucesión de los cargos públicos, establecer penas y premios en sus leyes y garantizar a su reino un sistema de defensa adecuado.

A diferencia del buen gobernante, el malo no cumple ninguna de estas condiciones. Siguiendo el libro IV de la *Política* (c. 10), Tomás de Aquino llama tirano, en sentido estricto, a aquel gobernante que usa su poder en beneficio propio; el régimen que preside no es justo, «pues no se ordena al bien común, sino al bien particular del que gobierna» [55]. No se da tiranía por cualquier arbitrariedad del gobernante, sino por el desvío del bien común, que puede adoptar múltiples formas, como promulgar leyes que impidan la libertad legítima de los ciudadanos, invadir la vida particular y doméstica de

55 *Ibid.*, II-II, q. 42, a. 2, ad 2; *De reg. princ.* I, 1.

manera que queden anuladas, exigir tributos excesivos, imponer penas desproporcionadas y oprimir injustamente de cualquier otra manera. Pero la tiranía, como también la oligarquía y la demagogia, no es sólo perversa por su ejercicio del poder, sino que intrínsecamente es mala, pues supone una perversión del orden querido por Dios, sometiendo al hombre a un dominio que anula su condición humana. Para Tomás la subordinación de un hombre a otro puede ser «civil» o «servil». En ésta, el gobernante utiliza al súbdito y lo domina como siervo para obtener de él un beneficio personal; en aquélla lo gobierna como hombre libre, encaminándolo a su bien y al de la sociedad entera. Esta es la única subordinación compatible con la creatura racional, que no está ordenada a otras creaturas, sino sólo a Dios. Consiguientemente es también la única legítima en el orden político. Por el contrario, la tiranía pública, como en su orden la doméstica que equivale a esclavitud, rebaja al hombre al nivel de los seres irracionales, perturba el orden de la naturaleza y es pecaminosa en sí misma y en su origen. Como consecuencia, igualmente negativa, acarrea el desinterés de los ciudadanos por colaborar en el bien común.

Sin embargo, Tomás de Aquino no se pronunció por combatir la tiranía con la subversión armada, por considerar que ésta puede acarrear mayores males que los que pretende combatir. Para él el tiranicidio sería sólo justificable en determinadas condiciones extremas y rodeado de cautelas difícilmente alcanzables en una sociedad que, por hipótesis, estaría en crisis. En todo caso no podría ser iniciativa de los particulares y tendría que estar sancionada por los representantes legítimos de la sociedad.

5. Los últimos siglos medievales

La alta especulación del pensamiento escolástico y su desarrollo eminentemente teórico, ajeno con frecuencia a los avatares de los tiempos, no reflejan la situación de una época que lleva ya los gérmenes de mutaciones pro-

fundas, que en los últimos siglos medievales desembocan en nuevas crisis del poder político, religioso y cultural. El edificio ideológico del aristotelismo cristiano de la Escolástica es sacudido por el movimiento conocido como «nominalismo»; la depresión económica iniciada en las últimas décadas del siglo XIII se agrava con la sucesión de malas cosechas y hambre; el recrudecimiento de la Guerra de los Cien Años va acompañado de otros conflictos bélicos en toda Europa; el papado conoce los momentos más bajos de toda su historia medieval; las revueltas sociales se multiplican. Surgen también nuevas preocupaciones en el horizonte de los espíritus. Las relaciones feudales de vasallaje dejan de ocupar el primer plano, mientras que los problemas dinásticos adquieren una mayor importancia y, junto con los conflictos territoriales, marcan la vida de unos reinos cada vez más conscientes de su autonomía; la guerra se convierte en medio habitual de gobierno y en preocupación constante para las precarias haciendas públicas. Surge con nuevo vigor la crítica a instituciones y poderes y la actividad intelectual, promovida por el deseo de poner en cuestión los modos de convivencia y pensamiento recibidos, se orienta hacia derroteros en buena medida distintos de los del siglo anterior.

a) *El poder civil y el eclesiástico*

Otros acontecimientos, acaecidos en la primera mitad del siglo XIV, influirán en que los escritores que más directamente se ocupan de las cuestiones políticas centren inicialmente su atención en torno a las ideas del poder. La disputa (1292-1303) entre el papa Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso de Francia llevaría, de la mano de Nogaret y su círculo de juristas, al nacimiento del «galicanismo», en el que confluyeron la idea ascendente de un poder regio autónomo frente a la autoridad religiosa y al Imperio y la de una Iglesia nacional frente al Primado Romano. Dos décadas después, el conflicto (1323-

1347) entre el emperador Luis de Baviera y el papa Juan XXII significaba una nueva crisis en el Sacro Imperio y volvía a llevar al primer plano de las disputas la cuestión de los dos poderes universales en el mundo cristiano. Ambos conflictos se intentan dilucidar en el marco de los conceptos ya conocidos de la «plenitud de poder» y la intervención directa o sólo indirecta de la autoridad religiosa en los asuntos civiles. Sin embargo, la postura hierocrática extrema es defendida ya sólo por algunos escritores papistas secundarios como Francisco Toti y Opicino [56]. Otros defensores del poder del papa no se atreven ya a llegar tan lejos y reconocen un derecho independiente por parte del pueblo a designar, al menos, a su rey. No se encuentra en ellos, por otro lado, un intento claro de armonizar ese derecho con el que sus predecesores atribuían al papa en el nombramiento y deposición de los gobernantes [57]. De todos modos, se mueven ya en una dirección más próxima a la tradición gelasiana y sólo atribuyen al papa un poder indirecto y excepcional, en la medida en que algunos asuntos civiles afectan a los religiosos o a la misma gobernabilidad de la sociedad.

Más explícitos son los principales escritores papales como Alvaro Pelagio, Alejandro de San Elpidio, Jacobo de Viterbo o Agustín Triunfo de Ancona. Aunque siguen manteniendo que el papa, de un modo u otro, es fuente del poder civil, son también discípulos del aristotelismo y conciben la sociedad como producto de la natural inclinación del hombre a asociarse, por lo que el poder que debe regirla es, también en cierta medida, creado por los ciudadanos [58]. Los intentos de armonizar las dos ideas

---

[56] F. Toti, *Tractatus contra Bavarum* (Roma, 1911) II, 76; Opicinus, *De preeminentia spiritualis imperii (ibid.)* II, 88.

[57] G. de Cremona, *Reprobatio errorum* (Roma, 1911) II, 16; C. de Megenberg, *De translatione Romani imperii (ibid.)* II, 249; T. de Luca, *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii* (MGH, Fontes iuris germ. antiqui I, 1).

[58] A. Pelagio, *De planctu ecclesiae* (Roma, 1698) III, 23; A. de S. Elpidio, *De ecclesiastica potestate (ibid.)* II, 1; A. Triunfo,

llevan a estos autores a concebir una fuente dual de todo poder en la sociedad cristiana: el pueblo inicia el proceso de creación de la autoridad pública, designando quién debe ostentarla según las costumbres de los reinos, mediante la sucesión hereditaria o por elección de la parte más representativa *(sanior pars, melior pars)* de los ciudadanos; el papa, por su parte, completa el proceso sancionando y legitimando con su autoridad suprema la designación ya realizada. Contra toda tentación cesaropapista de rey o emperador, se abandona la idea de que el poder viene a los gobernantes directamente de Dios y se postula la mediación del papado y del pueblo. Para vertebrar la participación de ambos recurren estos autores a distinciones aristotélico-tomistas: el pueblo interviene de modo «material e incoativo», mientras que el papa lo hace de modo «perfectivo y formal» [59].

El emperador, no obstante, constituye un caso especial, pues su elección corresponde en última instancia al papa. La costumbre instaurada en el Sacro Imperio era que el emperador fuese designado por medio de electores y no se rechaza ahora la práctica, sino que se discute el derecho. Agustín Triunfo, máximo defensor del papado en esta época, es también quien lo formula de manera más rotunda: «el derecho de elegir emperador —dice— no se le ha concedido a algunas personas en beneficio de sí mismas, sino en beneficio de la Iglesia y del pueblo cristiano, cuya cabeza es el papa; por tanto, cuando éste crea que lo exige el bien de la Iglesia y la paz del pueblo, puede quitarles tal derecho del mismo modo que se lo concedió por esa causa» [60].

Pero el emperador ocupa un lugar especial no sólo por el origen de su elección, sino porque es el medio por el que la jurisdicción temporal pasa del papa a los gobernantes cristianos. Herederos de la idea del Sacro Impe-

---

Summa de ecclesiastica potestate (Augusta, 1473); J. de Viterbo, *De regimine christiano* (París, 1926).

[59] A. Pelagio, *De planctu*, c. 56.

[60] A. Triunfo, *Summa*, q. 35.1, ad 1; cfr. qq. 36.4, 37.5 y 41.2.

rio, los defensores del papado siguen, en general, vinculados al ideal de un régimen universal y un poder político único, a través del cual reciben su autoridad los monarcas y príncipes de los diversos reinos. Sin embargo, se vieron también forzados a reconocer que la realidad política había cambiado y que las monarquías nacionales gozaban, de hecho, de independencia y soberanía con relación al Imperio. Aunque se siga manteniendo de derecho la universalidad del poder imperial, éste no ha tenido parte activa en la creación de los monarcas. El Imperio seguirá vigente como mero principio de la jurisdicción universal *(ad jurisdictionem)*, pero no como realidad que integra a todos los reinos *(ad integrationem)* bajo un único poder efectivo.

Las leyes imperiales, sin embargo, continúan teniendo su vigencia, aunque no obligan por igual en todas partes, pues incluyen muchas condiciones que no conviene que cumplan todos. Contienen, en primer lugar, normas de dirección de los actos humanos, ya que es intención de todo legislador orientar hacia la virtud y el bien. Recogen también las costumbres que conviene observar en ciertos lugares y tiempos porque aquellos usos largamente observados son como un pacto tácito de los ciudadanos y tienen valor de ley escrita. Incluyen finalmente normas de rango inferior que pueden ser dispensadas por la autoridad suprema. Las primeras normas obligan a todos, mientras que las restantes deben ser sólo obedecidas en aquellos reinos que las adoptan. Cualquiera que sea la condición de los gobernantes, sus leyes justas obligan a los súbditos: en los reinos de príncipes infieles incluso los cristianos deben la obediencia porque todo poder viene de Dios, como dice san Pablo; en reinos como Castilla y Aragón, donde viven sarracenos y judíos, también éstos están sometidos al rey cristiano; en Italia y en otros territorios del Sacro Imperio se debe obediencia a las leyes del emperador [61].

---

61 *Ibid.*, qq. 42.1, ad 3; 44.2; 45.3; cfr. qq. 23.2 y 5.

b) *La Monarquía de Dante*

Desde una óptica distinta, la idea del Imperio ha encontrado su mejor defensa en la *Monarquía* de Dante[62]. Aunque ha sido objeto de diversas interpretaciones, puede decirse que la obra constituye un alegato contra el poder absoluto del papa y una manifestación de la voluntad «laica» del siglo por defender la autonomía del Estado. Dante (1265-1321) es hijo de una ciudad comunal libre y de un estado próspero; su obra está impregnada de las huellas de su vida azarosa y del influjo del averroísmo aristotélico, que le dan un sesgo «heterodoxo» con relación al pensamiento dominante. Sus ideas políticas no son ajenas a su destierro en Florencia y a las luchas entre güelfos y gibelinos. Ambos hechos le llevaron probablemente a considerar que sólo un imperio universal y fuerte podía instaurar la paz, poniendo fin a los movimientos ciudadanos disidentes, a los nacionalismos cada vez más pujantes y a las interminables disputas entre el emperador y el papa. A ello se unían la idea heredada de una monarquía universal cristiana y la sensibilidad del propio Dante al viejo mito de Roma y su imperio eterno, en el que pocos creían ya. Todo ello hace que el escrito sobre la *Monarquía* tenga a veces un cierto sabor de anacronismo, a pesar del vigor con que está escrito y de que ha adoptado el aristotelismo como medio para fundamentar sus posturas.

En la pugna entre el imperio y el papado, Dante es claramente contrario a éste cuyas pretensiones considera como una de las principales fuentes de perturbación de la paz. Siguiendo a sus predecesores antipapistas, sostiene que el poder del emperador procede directamente de Dios y que, por tanto, no está sometido a ninguna otra autoridad, ni siquiera la del papa; éste tiene también un poder propio, pero no supremo. Por otro lado, el imperio germánico es heredero del romano y ha recogido el poder universal de regir que había tenido Roma. Ad-

62 *De Monarchia* (Milán-Nápoles, 1979).

mitida esta continuidad, el principal esfuerzo de la obra irá encaminado a demostrar la necesidad de dicho imperio. En base a argumentos tomados de la *Etica* y la *Política* aristotélicas, Dante establece la condición racional del hombre y la exigencia del género humano de satisfacer en su vida terrena esa racionalidad, lo cual es imposible si no existe una paz universal. Para alcanzar dicha paz es necesario un único principio de autoridad y un único legislador que asegure el orden y la justicia de todos por encima de los intereses particulares, de grupos o de reinos. Por ello la autoridad del emperador debe extenderse a todo el orbe cristiano, sin lo cual la experiencia muestra que no se logra la concordia de todos los pueblos. Pero además, a imitación de Dios que es perfecto en su unidad, el gobernante debe ser también perfecto en su poder y englobar a todos bajo la única autoridad capaz de evitar la multiplicidad y la división. Finalmente, del mismo modo que no hay paz sin unidad, tampoco hay libertad sin un poder único que pueda dominar toda tiranía y opresión.

Esta racionalidad universal, querida por Dios, se ha realizado de hecho en la historia, pues el pueblo romano estuvo legitimado en la antigüedad para ejercer un dominio sobre los demás pueblos. Roma llevó a cabo el quinto y definitivo intento de un imperio universal y en su historia se ve la mano providencial de Dios, que para instaurarlo y extenderlo lo apoyó en sus conquistas. Estas, por otro lado, no fueron fruto de la ambición, sino que tuvieron como objetivo establecer la paz y el orden general en que pudiera vivir dignamente todo el género humano, conquistadores y conquistados. Y por si la historia misma no bastase para demostrar la legitimidad romana, los evangelios vienen en su apoyo y nos testifican que el proceso y muerte de Cristo tuvo que ser decretado por un poder legítimo para que fuese verdadero castigo y no arbitrariedad, pues sólo siendo castigo justo y legítimo pudo ser verdadera expiación por los pecados de toda la humanidad representada en el propio Cristo.

Si el Sacro Imperio es heredero de la legitimidad romana, el poder del emperador viene directamente de Dios, que ha querido ambos, y no a través de la Iglesia. Para confirmarlo, Dante rechaza las interpretaciones papistas de las imágenes del sol y la luna, el alma y el cuerpo, y aquella exégesis bíblica que pretendía ver en pasajes de claro corte espiritual la monarquía absoluta del papa. Pero intenta refutar también los argumentos «históricos», basados principalmente en la *Donación* de Constantino y en la traslación del Imperio por el papa a Carlomagno. Dado que en la época no se ponía todavía en cuestión la autenticidad del documento, Dante sigue la interpretación que hacían de él algunos juristas y no reconoce al emperador Constantino ningún derecho a transmitir el Imperio, que no era propiedad suya, ni a la Iglesia a recibirlo, pues su reino no es de este mundo. El poder imperial, por consiguiente, no ha podido ser transmitido por el papa; procede tan directamente de Dios que ni siquiera puede hablarse de que al emperador lo designen los electores, ya que éstos, como los cardenales en la Iglesia, no eligen, sino que revelan y proclaman la elección divina.

c) *Marsilio de Padua y Guillermo de Occam*

En la misma Italia que conoce Dante, sacudida por los movimientos ciudadanos y por los conflictos con el Sacro Imperio, aparece también una de las figuras más representativas de este período. Marsilio de Padua (c. 1276-c. 1343) se cuenta entre los mejores pensadores del siglo y es considerado generalmente como el representante de la publicística laica frente a la eclesiástica dominante. Su principal obra, el *Defensor de la paz*[63], se usó muy pronto como libro de combate y polémica y ha sido interpretada de modos diversos y aun dispa-

[63] *Defensor pacis* (Hannover, 1932); cfr. *Defensor Minor* (París, 1979).

res. Durante el siglo XIX se creyó descubrir en ella la primera elaboración de la doctrina de la soberanía popular, del constitucionalismo y el sistema representativo, de la separación definitiva de los poderes civil y religioso o de la misma secularización del Estado. Marsilio se habría adelantado en varios siglos a su época. Sin embargo, la investigación más reciente es más cauta y matizada, pues también conoce mejor la biografía de Marsilio y el marco mental en el que se desarrollan sus ideas.

Marsilio de Padua, médico y profesor en la facultad de Artes de París, se nos presenta como una personalidad rica y compleja. En él se aúnan los vastos conocimientos del sabio con la actividad de un agitador político; el talante del filósofo racionalista con la investigación bíblica y la especulación teológica apasionada y, a veces, sectaria. No pretende seguir ninguna escuela y adopta frecuentemente puntos de vista distintos de sus coetáneos; parece representar una postura autónoma, incluso autodidacta, que algunos han calificado de «laicismo». Sin embargo, en el *Defensor pacis,* obra salida de su pluma con la posible colaboración del averroista francés Juan de Jandún, nos aparecen huellas de la jurisprudencia y la teología de escuela, el averroismo, los gibelinos italianos y Dante, el círculo francés de Nogaret y los galicanos e incluso las sectas religiosas de la época, especialmente los valdenses. El escrito es, por otro lado, una clara toma de postura contra el papado: Marsilio quiso hacer una reedición precisamente poco después de la coronación imperial de Luis de Baviera, en cuya Corte se había refugiado y donde desempeñó hasta su muerte un importante papel cultural y político.

En octubre de 1323, el papa Juan XXII hacía público su primer proceso contra Luis de Baviera, al que acusaba de no conformarse con el título de «rey electo de los romanos», de usurpar los derechos del Imperio y de apoyar a Galeazzo Visconti y a sus hermanos, condenados por herejes. El *Defensor pacis* viene a terciar en el conflicto con la intención de restaurar la paz perturbada. La causa de la perturbación es para el autor excepcional y

no pudo ser conocida por Aristóteles; consiste en una opinión «perversa y sofística, pero con apariencia de honorabilidad», que amenaza la existencia misma de la sociedad humana. Marsilio la describe en el c. 19 del libro I: desde Constantino reivindican los papas el primado sobre los obispos y la superioridad frente a todos los soberanos; basándose en la famosa *Donación* se han atribuido un poder absoluto sobre las cosas temporales, que es tan abusivo como incongruente con la verdadera naturaleza de la Iglesia.

Refutar dicha doctrina es suprimir la causa de la discordia y devolver la paz necesaria a Europa. Para ello, Marsilio analiza el derecho y la constitución eclesiástica, refutando las posturas papistas y limitando el poder religioso a lo estrictamente espiritual, que no cambia de naturaleza por algunas posibles concesiones o privilegios temporales que los príncipes hayan podido hacer al obispo de Roma. Esta idea se desarrolla en la segunda parte de la obra, que es en realidad la base de la primera, donde se habla del Estado. Dos tesis constituyen aquí principalmente la postura política de Marsilio: la de la soberanía popular y la de la unidad e indivisibilidad del poder supremo en la sociedad.

El punto de partida de Marsilio es el deseo natural del hombre de alcanzar una «suficiencia de vida», para lo cual necesita la cooperación de los demás, bien sea en la familia, en la ciudad o en el reino. La cooperación y ayuda mutua sólo es posible si se da en la sociedad el orden y la convivencia que permita el desarrollo de cada uno y su participación en las tareas humanas. Conseguir esas condiciones es misión de la ley y de los gobernantes, quienes tienen que combatir los abusos, las disputas y los escándalos que hacen imposible la convivencia y la vida *(bene vivere)* de los ciudadanos. Por ello, la propia razón muestra la necesidad de una autoridad civil como medio de garantizar la paz y el orden. Pero para alcanzarlos es también necesario que cada uno cumpla con la misión que tiene encomendada: los labradores y artesanos serán los encargados de proporcionar los me-

dios materiales para la vida y los ingresos necesarios para el buen gobierno; los soldados, los jueces y los sacerdotes vertebran el resto de actividades de la comunidad. Ninguno de ellos puede extralimitarse en sus funciones, siendo la de los sacerdotes estrictamente espiritual, porque mira a la salvación del alma. Sólo así se logra el equilibrio necesario para la salud social y para la interna perfección de toda comunidad humana.

Ese equilibrio y perfección social exige un ordenamiento jurídico y medios coactivos para imponerlo. Para Marsilio el principio ordenador de toda comunidad civil es la voluntad común de todos los ciudadanos, aunada para el bien superior de la «civitas», por encima de todas las voluntades particulares. La totalidad de los miembros de la sociedad ostenta el poder de ordenar las partes del cuerpo civil para el bien del conjunto, aunque de hecho sea sólo su parte principal (*pars principans*) quien habitualmente lo ejerce por delegación o representación. La parte gobernante, verdadero corazón del cuerpo social, tiene una función directiva de los miembros que no le pertenece por sí misma y que siempre se basa en su dependencia directa de todos los ciudadanos a quienes representa. Por ellos tiene la autoridad pública un poder coercitivo que se expresa en la ley humana. Esta, sin embargo, se refiere únicamente a aquellos actos humanos que tienen una repercusión directa en la vida política y social y que pueden ser elemento de distorsión, introduciendo conflictos y divisiones. Para justificarlo, Marsilio echa mano de la distinción escolástica entre «actos inmanentes» y «actos transeuntes», con los que explica una doble actividad humana: la íntima y privada que es sólo juzgada a la luz de la ley divina, y la externa y pública, que comprende aquellas actividades del hombre que tienen un influjo en los demás y que por ello están sometidas al juicio humano y al poder de los gobernantes. Ni éstos pueden entrar en el terreno de la conciencia privada e inmanente, ni el poder religioso puede extender su mano a la coacción externa, sino a la sola persuasión para la vida futura.

Igual o mayor importancia tiene en Marsilio la idea de la unidad e indivisibilidad del poder: «debe haber —dice— un único poder, o si hay varios en número o naturaleza, debe haber entre ellos un único poder supremo, si se quiere que el reino o la civitas estén bien ordenados». De ahí se concluye la superioridad del poder civil sobre el religioso y del emperador sobre el papa, «no sea que la pluralidad de poderes acabe destruyendo la sociedad política (*politiam*)». Los papas que se atribuyen facultades para juzgar y legislar cometen crimen de alta traición, pues atentan contra el poder supremo de la sociedad y su unidad. Con ello ponen en peligro la existencia misma de la comunidad política y deben ser castigados con los suplicios más rigurosos «como conspiradores y promotores de subversión civil (*civilis schismatis concinatores*), gravísimo crimen de lesa majestad porque se comete directamente contra el principado, conduce a la pluralidad de poderes supremos y lleva consiguientemente a la aniquilación de toda sociedad (*politica*)» [64].

Coherente con sus principios, y a diferencia de otros pensadores aristotélicos que clasificaban los regímenes en buenos o malos por razón del bien común, Marsilio insiste en distinguir los correctos (*temperata*) de los incorrectos (*vitiata*) en función de que cualquier ciudadano pueda participar de algún modo en el gobierno o en el consejo, según el grado y la capacidad de su condición, contribuyendo a gestionar los asuntos comunes, junto al consenso y voluntad de los demás ciudadanos. De esa participación salen las directrices del gobierno, cuya principal función es ser juez coercitivo para preservar a la sociedad en su buen ser y no para guiar a los ciudadanos hacia un fin moral y teológico. Pero también la labor de legislar concierne a todo el pueblo. Contra la objeción de que la mayoría de los hombres son viciosos y estúpidos replica Marsilio que, a pesar de ello, también la mayoría de ellos tiene un «recto deseo» del bien del Es-

---

[64] *Ibid.*, II, 8 y II, 28.

tado, pues en principio todos o una gran parte son de mente y razón sanas y tienen un mismo apetito del bien [65].

Paralela en algunos puntos a la vida de Marsilio es la de Guillermo de Occam († c. 1349), refugiado también en Munich, al amparo de Luis de Baviera, y vigoroso defensor de éste contra el papa Juan XXII. En torno a su obra ha habido siempre numerosas oscuridades relativas a atribución, cronología y doctrinas. De ella se ha afirmado que es nominalista a ultranza, escéptica y aun fideísta; que supone el mayor esfuerzo tras el apogeo de la Escolástica por purificar el aristotelismo medieval de otras adherencias o, por el contrario, de reducirlo nuevamente a un neoplatonismo agustiniano. Está principalmente orientada hacia la especulación filosófica y teológica, pero Occam, en varios de sus escritos, apunta ideas relativas a los conflictos políticos de su tiempo y a su propio combate contra las presunciones de la monarquía pontificia [66].

Occam se centra fundamentalmente sobre una idea «democrática» de la Iglesia en la que el poder espiritual y disciplinar del clero, del concilio y del mismo papa es delegado por los fieles a quienes representan. A partir de ahí aborda la cuestión de la relación de los dos poderes que durante tanto tiempo había servido de punto de referencia a la teología política de numerosos escritores. Conoce bien las principales posturas adoptadas en torno a la doctrina de la «*plenitudo potestatis*» del papa y por razones espirituales y evangélicas rechaza todo intento hierocrático, pues Cristo no quiso que su reino fuera de este mundo; en las cosas terrenas la Iglesia sólo podrá reclamar lo que es imprescindible para su propia existencia y para su misión de guía espiritual de los fieles. Todo lo demás le compete por derecho propio al poder civil, que ostenta la máxima autoridad, independiente y soberana en el «régimen mundano». Ni la Sagrada Escritura ni la historia dan pie a otra interpretación y sólo por

---

[65] *Ibid.*, I, 3, 8, 9, 12 y 13.

[66] Espec. *Breviloquium de potestate papae* (Leipzig, 1952²).

argumentos capciosos y sofísticos han podido ser entendidas como apoyo de la monarquía papal.

d) *Nicolás de Cusa*

Los ecos de la polémica entre el papado y el imperio se van apagando progresivamente a lo largo de los últimos decenios de este siglo. En el siguiente, una de las figuras que domina el pensamiento es el cardenal Nicolás de Cusa (1401-1464), que ocupa además un lugar especial en los finales de la Edad Media. Su obra intelectual rompe con los moldes de la tardía Escolástica y presenta rasgos de originalidad que le valieron severas críticas y entusiasmos incondicionales. Ha tomado a diversas filosofías elementos que integra en su propia reflexión y más que aristotélico es neoplatónico, heredero del Pseudo Dionisio, Proclo y San Agustín, a la vez que de la Escuela de Chartres, Buenaventura, Escoto y aun de las tendencias místicas del Maestro Eckhart. Por su curiosidad universal y su amor a la antigüedad clásica y a la forma anuncia el Renacimiento; pero también está a caballo entre dos épocas por su visión optimista, su espíritu crítico y su preocupación por los conocimientos positivos.

Nacido en la pequeña ciudad alemana de Cues, estudió en las universidades de Heidelberg y Pádua y se doctoró en derecho canónico. Pronto empezó a ocuparse de los asuntos eclesiásticos como secretario del cardenal Orsini, y la actividad pública acabaría constituyendo una de las principales ocupaciones de su vida. Intervino en los conflictos jurisdiccionales de las diócesis alemanas, en la vuelta de los husitas a la ortodoxia romana, en la embajada a Constantinopla para negociar la unión de la Iglesia oriental con Roma y en el enfrentamiento del papado y el concilio de Basilea. Durante años defendió los intereses de Eugenio IV en Alemania, asistiendo a numerosas Dietas y encargándose de la reforma de la Iglesia de su país, lo que le valió ser calificado por sus

adversarios como el «Hércules de los eugenistas». En medio de una vida incansablemente activa, Cusa desarrolló también una vasta actividad intelectual en la que se abordan los temas más variados filosóficos, científicos, teológicos y místicos. Su obra más conocida es la *Docta ignorancia* en la que sintetiza el meollo de su sistema filosófico.

Cusa elabora una original teoría del conocimiento que dará sentido y coherencia a todo su pensamiento, incluido el político. Parte de la apreciación de la realidad y su multiplicidad para rastrear en ella las huellas de la unidad suprema. Esa realidad se muestra dispersa, fragmentaria y finita. El mismo conocimiento humano que pretende escrutarla es finito y no guarda proporción con lo infinito *(finiti et infiniti nulla proportio)*. Sin embargo, lo infinito, que no es directamente asequible, se muestra en lo finito y especialmente en el hombre. De este modo, el conocimiento humano puede organizar una constelación de apreciaciones de la realidad y una gradación de saberes que salve de alguna manera la distancia entre ambos.

El conocimiento avanza mediante un proceso que va de lo ya conocido a lo todavía desconocido. «En toda investigación —dice Cusa— se juzga de algo desconocido comparándolo, según una relación, con algo previamente conocido; toda investigación es, pues, una comparación y se sirve de la proporción.» Comparar es medir una cosa con relación a otra y ver en qué son idénticas y en qué difieren. En virtud de ese carácter comparativo el conocimiento humano es relativo porque siempre le falta algo para alcanzar una plena determinación en la que no haya ulterior comparación posible, que sería la determinación absoluta y el conocimiento absoluto. Y precisamente por ese desfase insalvable todo saber humano es, antes que nada, una falta de saber, hasta el punto de que el verdadero conocimiento consiste primordialmente en la toma de conciencia de su inadecuación. Esta es la «docta ignorancia», principio y medio para poder pensar, a partir de lo ya concebido y conocido, lo que de otro

modo sería inconcebible e impensable. Ahora bien, lo máximo concebible no puede entrar en ninguna relación comparativa y aparece como lo único siempre igual e ilimitado y por ello constituye la medida buscada y nunca agotada de todas las comparaciones. Se nos muestra como la unidad de todo lo que puede ser; pero no como una unidad acumulativa, pues el todo es siempre mayor que la suma de las partes, sino como unidad absolutamente simple. De este modo, el conocimiento del mundo en su diversidad plantea inexorablemente la cuestión de lo uno y lo múltiple.

Lo simple es una «condensación» *(complicatio)* de todas las cosas en lo uno, lo infinito, lo absoluto, y bajo esta forma no es cognoscible ni accesible, pero se manifiesta en la multiplicidad de todo lo creado *(explicatio)*. El universo es el despliegue de la unidad infinita y absoluta, de modo que lo que en él nos aparece como finito y yuxtapuesto se une en lo infinito por una simbiosis o coincidencia de contrarios *(complexio, coincidentia oppositorum)*. Junto a esta relación de lo infinito-uno con lo finito-múltiple, está presente también en la realidad la relación de lo particular con lo general. Cada realidad particular representa a todo el universo, pues en ella está lo general en su totalidad; pero está en cada particular de una manera que le es propia a éste y que es sólo una posibilidad junto al número infinito de otras posibilidades igualmente particulares. Este proceso responde a una «contracción» *(contractio)* de lo general en lo particular, como a la inversa se da una «abstracción» *(abstractio)* que descubre en lo particular la presencia de lo general.

En las categorías de *complicatio-explicatio-coincidentia oppositorum,* que explican la relación de lo uno y lo múltiple, y las de *contractio-abstractio,* que explican la que existe entre lo particular y lo general, se mueve el pensamiento de Cusa. Dichas categorías se completan con el concepto de «humanidad» *(humanitas)* como realidad profunda y unitaria de todos los seres humanos; el de «representación» *(repraesentatio)* como manifestación

activa en los seres concretos de la realidad inaprehensible del absoluto; y finalmente el de «concordancia» *(concordantia)* como el medio de unión de lo múltiple y diverso del hombre en la *humanitas,* como la unión de todos los corazones en una tarea común. Aunque escrita unos años antes que la *Docta ignorancia,* la obra política de Cusa, que lleva por título *Sobre la concordancia católica*[67], es tributaria del mismo sistema de pensamiento que aquélla. Se la llama concordancia porque pretende abordar el problema de la unidad y la multiplicidad en la sociedad humana; y católica, en su sentido etimológico, porque lo abarca todo y es universal.

El problema de la unidad y la multiplicidad constituye también el meollo del pensamiento político de Cusa. Para éste, la formación de una verdadera comunidad o sociedad depende de que se logre la unidad de todos los miembros que la componen en su especial diversidad. La unidad constituye la esencia de todo reino, pero la realidad muestra la dispersión y la división de las sociedades por los intereses particulares, especialmente de los gobernantes. La unidad de éstos será, por tanto, necesaria, pero no bastará para constituir una comunidad, porque la multiplicidad que encuentra su esencia en la unidad y le da forma es en realidad el pueblo: los «rurales» son la base y los pies sobre los que se asienta la *respublica.* La unidad del pueblo es la verdadera *«complicatio explicans»* de la multiplicidad humana, que encierra en sí muchas y diversas posibilidades. El Consejo de todo el pueblo, y no sólo de los notables, es la figura y representación *(figura, repraesentatio)* de esa unidad y sólo podrá realizar su función si elimina las contradicciones de la multiplicidad y si la necesaria coincidencia de opuestos *(coincidentia oppositorum)* se basa en el consenso de todos *(consensus omnium).* Este es, en realidad, el fundamento básico de todo ordenamiento humano.

[67] *De concordantia catholica,* en *Opera omnia* (Leipzig, 1932 ss.), vol. XIV; *De docta ignorantia, ibid.* vol. I.

El consenso no tiene sólo un valor funcional para hacer coincidir las voluntades opuestas o dispersas, sino que es teológica y metafísicamente el constitutivo esencial de toda sociedad. Por un lado, el hombre participa de la divinidad y todo germen divino actúa en los particulares de forma igualmente necesaria y en base a unos derechos igualmente comunes; de este modo, todo poder procede en última instancia de Dios, como el hombre mismo, y adquiere su carácter divino cuando reposa sobre el acuerdo de los particulares; el representante de la voluntad general es reconocido entonces como señor y puede ser llamado padre de los miembros individuales de la sociedad, pues éstos, por sí solos dispersos, son engendrados y hechos comunidad por el consenso. Por otro lado, dicho consenso es la garantía de la verdad objetiva, ya que el acuerdo humano no surge sólo como fruto de un esfuerzo racional ni puede ser consiguientemente entendido como mero hecho humano, sino como acción divina. Si los particulares coinciden unánimemente en algo es que han alcanzado lo que tienen de común por encima de sus diferencias; han alcanzado lo infinito en lo finito, lo uno en lo múltiple, lo absoluto en lo relativo. Para Cusa tal consenso está libre de error y sólo se alcanza porque se da en él una acción efectiva del Espíritu Santo.

En consecuencia, todo poder que pretenda regular y ordenar la vida de los hombres en comunidad debe reposar sobre la unidad de aquellos a quienes gobierna «porque la mayor parte del pueblo de los ciudadanos o de aquellos más heroicos no se apartará de la recta vía ni faltará cuando sea necesario». Siempre habrá una base de unión de los particulares, pues el todo está en cada una de las partes de modo condensado y participativo. Cusa no se inclina decididamente por una forma concreta de gobierno, aunque la monarquía le parece más apta para lograr la concordia y el orden; pero en todo caso, también el monarca tendrá su sentido y legitimación en el acuerdo de los ciudadanos. Estos deben vertebrarse entre sí y con la cabeza de la sociedad, de modo

que cada particular pueda realizar su tarea específica y contribuir a la unidad general del todo. Las leyes son los «nervios» que los ligan en armonía, del mismo modo que en el cuerpo humano vinculan a todos los miembros. El gobernante, como un virtuoso de la cítara, debe coordinar los diversos tonos para que no se anulen mutuamente y compongan una melodía.

El pacto por el cual los ciudadanos se dotan de un poder común y se someten a él constituye un consenso subjetivo y una concordancia general, ya sea porque la sociedad humana quiere y decide obedecer a sus reyes, ya sea porque en un régimen verdaderamente ordenado tiene que haber elección de los gobernantes. Con ello Cusa descarta la opinión de aquellos que defienden que el poder coactivo viene directamente de Dios al gobernante y la de quienes sostienen que procede de la sola elección de la Iglesia. Frente a ambas opiniones Cusa propone su propia «concordancia» (*medium concordantiae*): en toda sociedad la presidencia rectamente ordenada es aquella que procede del consenso y la elección común, a la vez que de la libre sujeción de todos o de la mayor parte de quienes la forman. El consenso por el que se constituye un poder coactivo es un pacto de hecho que se da en la elección y sólo por él se garantiza la armonía de todos para lograr un gobierno verdaderamente ordenado. En ese mismo principio de orden y unidad se basa finalmente la fuerza de la ley, a la que también están sometidos los gobernantes: lo que concierne a todos tiene que ser aprobado por todos y nadie puede negar su obediencia a una ley que él mismo ha aprobado o incluso ha suscrito y promulgado.

El orden así establecido en base a un pacto refleja la compleja relación de unidad y multiplicidad del universo y es llamado por Cusa *civilitas*. El vocablo está tomado de Marsilio, pero mientras para éste significaba la ciudad-estado y equivalía a *civitas*, para Cusa designa la unidad, no formal o externa, sino esencial de todos los miembros de la sociedad, la unidad de toda moral personal y de toda justicia objetiva del derecho. Pese a su diversidad y

multiplicidad, todos los miembros de una sociedad, como todos los hombres, participan de la unidad absoluta y de las mismas realidades esenciales para la vida común. Multiplicidad en la unidad y unidad de lo múltiple son también en el orden político, como lo eran en el de la realidad y conocimiento (*complicatio-explicatio*), la clave de toda interpretación. Por ellas se logra la «concordancia de los opuestos» y la paz en que consiste la verdadera utilidad pública.

El ideal de sociedad política que refleja el escrito *Sobre la concordancia católica* está marcado no tanto por el aristotelismo tomista o por el nominalismo cuanto por la herencia mística de Eckhart. No en vano Cusa permaneció los años cruciales de su juventud en la comunidad holandesa de los Hermanos de la Vida Común, que se apartaba del esquema intelectual de la Escolástica. Cusa estaba convencido de que ese ideal no podría lograrse con meros cambios externos, sino con un «nuevo nacimiento» y una renovación profunda del propio espíritu del Occidente cristiano, en el que se diese la reforma completa de la Iglesia y del Imperio, como él propugnaba al presentar su obra en el concilio de Basilea. Pero por otro lado la reforma necesaria era tarea de todos: de nada serviría crear consejos, instaurar gobernantes, recopilar leyes si el conjunto de la sociedad no se ponía en movimiento y tomaba parte activa. Cusa creía anunciar tiempos nuevos: la vida de la sociedad, como la de todo hombre, no está fijada de antemano, sino que es una tarea por hacer, propia de la responsabilidad creadora; el orden no se da donde sólo hay unidad, sino donde ésta se armoniza con la diversidad y la acción propia de cada hombre.

BIBLIOGRAFIA

Puede verse una abundante bibliografía agrupada por temas, autores y épocas, en algunas obras de carácter general que se mencionan a continuación, especialmente en las dirigidas por J. Touchard, L. Firpo y J. H. Burns. También es de consulta necesaria el amplio análisis historiográfico de C. Dolcini, «Prolegomeni alla

storiografia del pensiero politico medioevale», *Il pensiero politico del Basso Medioevo* (Bolonia, 1986²).

Siguen conservando gran parte de su valor como repertorios, aunque superadas en algunas interpretaciones y en el uso de fuentes, la obra de O. von Gierke, el amplio y detallado estudio de R. W. y A. J. Carlyle y la ágil síntesis de A. Passerin d'Entrèves. Con diversos enfoques han intentado un análisis unitario del pensamiento político medieval C. H. McIlwain, *The Grouth of political Thougth in the West from the Greeks to the End of the Middle Ages* (Nueva York, 1932); E. Lewis, *Medieval political ideas* (Londres, 1954), de carácter introductorio; el original y denso estudio de E. Cantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princenton, 1957, trad. española, Madrid, 1985); la obra básica de W. Kölmel, *Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltenverthältnisses und des Gewaltenverständnisses, 8 bis 14. Jahrhundert* (Berlín, 1970); la útil y clara panorámica de J. B. Morrall, *Political Thought in medieval times* (Londres, 1971²). Una vigorosa reconstrucción especulativa se verá en A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance* (Munich-Berlín, 1947²), que puede completarse con H. Löwe, *Von Cassiodor zu Dante. Ausgewälte Aufsätze zur Geschichtesschreibung und politischen Ideenwelt des Mittelalters* (Berlín-Nueva York, 1977). De obligada lectura son los trabajos, siempre sugerentes, de W. Ullmann, especialmente *A History of political Thought: The Middle Ages* (Harmondsworth, 1975⁴, trad. española, Barcelona, 1983) y *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (Londres, 1978⁴, trad. española, Madrid, 1971).

Dedican al pensamiento político medieval una parte de valor y extensión desigual F. Battaglia, *Lineamenti di storia delle dottrine politiche* (Milán, 1952²); J. J. Chevalier, *L'idée d'Etat de Platon à Locke,* cursos de l'Inst. d'Etudes Polit. (París, 1955); W. Themer, *Geschichte der politischen Ideen* (Berna, 1955, trad. española, Barcelona, 1960), que sigue de cerca la 1.ª ed. de G. H. Sabine; R. Labrouse, *Introduction à la philosophie politique* (París, 1959), sólo algunos autores medievales; W. Ebenstein, *Great political thinkers. Plato to the present* (Nueva York, 1960³, trad. española, Madrid, 1965), con textos; G. H. Sabine, *A History of political theory* (Nueva York, 1961³, trad. española, Madrid, 1976), obra clásica; *A History of Political Philosophy,* dir. L. Strauss y J. Cropsey (Chicago, 1963); J. Touchard, *Histoire des idées politiques* (París, 1963², trad. española, Madrid, 1985), con abundante bibliografía, aunque algo anticuada; J. Imbert, *La pensée politique des origines à nos jours* (París, 1969); M. Prélot y

G. Lescuyer, *Histoire des idées politiques* (París, 1975); S. Alvarez Turienzo, *Historia de la Etica. La Edad Media,* en *Historia de la Etica,* dir. V. Camps (Barcelona, 1987). Las más amplias y actualizadas son las dirigidas por L. Firpo, *Storia delle idee politiche, economiche e sociali,* t. II, 1-2 (Turín, 1983) y J. H. Burns, *Medieval Political Thought* (Cambridge, 1988).

Sobre los primeros siglos medievales siguen siendo obras de referencia las de H. Mitteis, *Der Staat des Hohen Mittelalters. Grundlinien eines vergleichenden Verfassungsgeschichte des Mittelalters* (Weimar, 1955²) y P. M. Arcari, *Idee e sentimenti politici dell'Alto Medioevo* (Milán, 1968), con un amplísimo uso de fuentes. Se completarán con la excelente visión de conjunto de *Early Medieval Kingship,* ed. P. H. Sawyer e I. N. Wood (Leeds, 1977); el fino análisis de M. Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville* (Roma, 1981) y la documentada actualización de A. C. Murray, *Germanic Kingship Structure: Studies in Law and Society in Antiquity and the Early Middle Ages* (Toronto, 1983).

De las *Etimologías* de Isidoro la mejor edición sigue siendo la de W. M. Lindsay (Oxford, 1911); hay trad. española, B.A.C., t. 67 (Madrid, 1951). Para el conocimiento del autor y su época son básicas las obras de J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne visigothique,* 2 vols. (París, 1983²) y J. N. Hillgarth, *Visigothic Spain* (Londres, 1985²). Sobre su pensamiento debe verse F. Elías de Tejada, *Ideas políticas y jurídicas de S. Isidoro de Sevilla* (Madrid, 1960), M. Reydellet, «La conception du souverain chez Isidore», *Isidoriana* (León, 1961), P. D. King, *Law and Society in the Visigothic Kingdom* (Londres, 1972), R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España,* I, 422 ss. (Madrid, 1979). Sobre la publicística carolingia es básica la obra de H. H. Anton, *Fürstenspiegel und Herscheretbos in der Karolingerzeit* (Bonn, 1968) a completar con A. M. Papes, «Dottrine politiche nell'età carolingia e nel secolo decimo», *Salesianum* 40 (1978) 467 y 747. Estudios de conjunto en R. Folz, *La naissance du Saint-Empire* (París, 1967), W. Ullmann, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship* (Londres, 1969), R. Keiser, *Bischofsherrschaft zwischen Königtum und Fürstenmacht* (Bonn, 1981) y P. H. D. Leupen, *De bischoppen en de moraal. Gezag en macht in de vroege en volle middeleeuwen* (Hilversum, 1985). La investigación sobre la época de las investiduras se ha renovado profundamente en los últimos decenios y está representada por R. Schiefer, *Die Entstehung des päpstlichen Investiturverbots für den deutschen König* (Colonia-Viena-Munich, 1981), *Renaissance*

and Renewal in the twelfth Century, ed. R. L. Benson, G. Constable y C. D. Lanhan (Oxford, 1982), J. Vüger, *Gregor VII. und Heinrich IV. nach Canosa* (Berlín-Nueva York, 1983) y el original y vigoroso, pero discutido, estudio de H. J. Berman, *Law and Revolution. The formation of the western legal Tradition* (Cambridge Mass.-Londres, 1983). La mejor edición disponible del *Policraticus* es la de C. C. J. Weeb (Oxford, 1909; Nueva York, 1965); estudios fundamentales para comprender al autor y la obra en G. Mizka, *Das Bild der Kirche bei Johannes von Salisbury* (Bonn, 1970) y M. Kerner, *Johannes von Salisbury und die logische Strucktur seines «Policraticus»* (Wiesbaden, 1977).

El marco ideológico y cultural de la Escolástica ha sido objeto de numerosos estudios, entre los que destacan J. van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e^ siècle* (Lovaina-París, 1966), M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, III (Munich-Nueva York, 1975[2]), obra clásica. Sigue siendo básico para el pensamiento de Tomás de Aquino el estudio de H. Meyer, *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichliche Stellung* (Padernborn, 1961[2]) y el más sintético de S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino* (Bari, 1973). Las obras completas de T. de A. tienen una edición básica (Roma, 1882 ss.); la *Summa Theologica* puede verse en texto bilingüe (B.A.C., Madrid, 1947 ss.); la mejor edición del *De regimine* es la de Turín (1934). Sus ideas políticas en S. Cotta, *Il concetto di lege nella Summa theologiae di S. Tommaso d'Aquino* (Turín, 1955) y Th. Gilby, *The political Thought of Thomas Aquinas* (Chicago, 1958, trad. española, Barcelona, 1963) obra clásica; R. Pizzorni, *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino* (Roma, 1968); *Thomas d'Aquin, Préface à la Politique*, introducción H. Keraly (París, 1974); G. Gullo, *Prudenza e politica. Lettura critica del pensiero di Tommaso d'Aquino sul problema di fondo della filosofia politica* (Nápoles, 1974); *Tommaso d'Aquino* (Roma-Nápoles, 1974); H. Liebeschütz, «Mittelalter und Antike in Staatstheorie und Gesellschaftslehre des heiligen Thomas von Aquino», *Archiv f. Kulturgeschichte* 61 (1979).

La abundante publicística político-religiosa del siglo XIV puede verse en las ediciones de R. Scholz, *Unbekante kirchen-politischen Streitschriften aus der Zeit Ludwigs von Bayern* (Roma, 1911-1914) y *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII* (Stuttgart, 1969[2]). Estudios de conjunto en G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* (París, 1958[2]) y M. J. Wilks, *The problem of Sovereignty in the later Middle Ages* (Cambridge, 1963). Actualización sobre los principales

autores papistas y antipapistas en los amplios trabajos de W. D. McCready, «Papal *plenitudo potestatis* and the source of temporal Authority in late medieval papal theocratic theory», *Speculum* 48 (1973) y «Papalist and antipapalist: aspects of the Church-State controversy in the later Middle Ages», *Viator* 6 (1975).

Entre la prolija bibliografía sobre Dante hay que destacar a C. T. Davis, *Dante and the Idea of Rom* (Oxford, 1957) y P. Herde, *Dante als Florentiner Politiker* (Wiesbaden, 1976); existen varias ediciones del *De monarchia,* pero las mejores son las de P. G. Ricci (Milán, 1965) y B. Nardi, en *Opere minori,* t. 2 (Milán-Nápoles, 1979); trad. española (Buenos Aires, 1941) y B.A.C. 157 (Madrid, 1956). Del *Defensor pacis* de Marsilio de Padua existen las buenas ediciones de C. Previté-Orton (Cambridge, 1928) y R. Scholz (Hannover, 1932-1933), con traducciones a varias lenguas; el *Defensor minor* puede verse en la edición de C. K. Brampton (Oxford, 1922) mejorada por la de C. Vasoli (Nápoles, 1975). Sigue siendo básico el amplio estudio de A. Gewirth, *Marsilius of Padua The Defensor of Peace* (Nueva York, 1957²); los mejores análisis de su obra, además de la obra citada de G. de Lagarde, en H. Segall, *Der Defensor Pacis des Marsilius von Padua. Grundfragen der Interpretation* (Wiesbaden, 1959); J. Quillet, *La philosophie politique de Marsile de Padoue* (París, 1970); P. di Nova, *I princìpi del Defensor pacis* (Nápoles, 1974), y D. Sternberger, *Die Stadt und das Reich in der Verfassungslehre des Marsilius von Padua,* Sitzungsb. Wiss. Ges. Univ. Frankfurt (Wiesbaden, 1981). Las *Opera politica* de G. de Occam han sido cuidadosamente editadas por J. G. Sikes y H. S. Offler (Manchester, 1940 ss.); estudio clásico de su pensamiento es el de L. Baudry, *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres. Ses idées sociales et politiques* (París, 1949), y el de R. Scholz, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico* (Stuttgart, 1952²); complementarios y más actualizados son los trabajos del ya mencionado G. de Lagarde y de W. Kölmel, *Wilhelm von Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften* (Essen, 1962); A. S. McGrade, *The political Thought of William of Ockham. Personal and institutional Principles* (Cambridge, 1974), con amplia documentación y alguna interpretación discutida. Las obras de Nicolás de Cusa pueden verse en la edición de la Academia de Heidelberg (Leipzig, 1934 ss.), espec. tomos I y XIV; siguen siendo estudios básicos de su pensamiento el de E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues. L'action, la pensée* (París, 1920) y los de F. Kallen, *Nikolaus von Gues als politischer Erzieher* (Leipzig, 1937) y *Der Reichsgedanke bei Nikolaus von Cues* (Heidelberg, 1940); se

completarán y actualizarán con M. de Candillac, *Nikolaus von Cues* (París-Düsseldorf, 1953) que mejora la edición francesa de esta misma obra, y sobre todo K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus* (Munich, 1964) y W. Beierwalters, *Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens* (Opladen, 1977).

Capítulo IV

El mundo islámico

M.ª Jesús Viguera Molins

1. La fundación de un Estado islámico en el siglo VII: sus bases teóricas

El Islam es una religión monoteísta predicada a comienzos del siglo VII por el Profeta Mahoma en la Península Arábiga. Esta religión dio forma, desde sus comienzos, a una institución política: el Estado islámico, cuyas bases se encuentran ya definidas en el documento por el que Mahoma regulaba, en el año 622, las actividades de su comunidad, y que es la «Constitución de Medina» [1]. Este *Estado* se expandió rápidamente desde la India hasta el Atlántico, y sus estructuras políticas se caracterizan, por tanto, por esta amplitud espacial propia de la civilización islámica, cuyo ámbito cronológico es también muy extenso, pues ha cumplido en la actualidad catorce siglos.

En un medio de relaciones tribales, Mahoma implantó el principio de que existe una Ley Suprema y Verdadera, que es la más conveniente para todos los hombres. Tal

[1] Vernet, *Mahoma,* 75-80 (véase la Bibliografía final).

idea —original en el medio mayoritariamente nómada de la Península Arábiga— contiene la propuesta perfeccionista de las tendencias sedentarias, y conlleva una unificación del principio rector espiritual, es decir, el monoteísmo, y de su representación en la sociedad humana, a través de una soberanía teocrática.

En el texto básico del Islam, que es el Corán, se contiene una ideología política alrededor del reconocimiento, obligatorio, de un principio de autoridad y de la definición de lo que es la rectitud frente al error. Se repite la idea de que Dios es Todopoderoso y Unico y se menciona la existencia de lugartenientes de Su Poder en el Mundo; así, por ejemplo, en el Corán se recogen las palabras de Dios al rey David[2]: «¡David! Nos te hemos colocado como vicario en la tierra. ¡Juzga entre los hombres según la Verdad!» Pero en el Corán no se especifica qué tipo de autoridad debe regir la Comunidad islámica, y la posterior elaboración jurídico-religiosa tuvo que desarrollar la teoría política islámica, sobre la base coránica, más previas situaciones del contexto arábigo y en seguida influjos bizantinos, iranios y otros.

Además del Corán, las Tradiciones religiosas han desarrollado la doctrina de la necesidad de reconocer a un soberano, Califa o *Imām* sobre toda la Comunidad de musulmanes; estas Tradiciones ponen en boca del Profeta Mahoma afirmaciones como éstas: «El musulmán ha de escuchar y obedecer, tanto si le gusta como si no, excepto si se le ordena una transgresión, entonces ni escuche ni obedezca»; «quien se aparte de la obediencia encontrará a Dios el Día del Juicio y no le valdrán pretextos, y quien muera sin haber prestado juramento a un soberano morirá como pagano»; «quien muera apartado de la Comunidad, morirá como pagano»; «oíd y obedeced aunque tuvieseis por jefe a un esclavo de Abisinia cuya cabeza fuera como una uva pasa»; «los mejores de vosotros son aquellos Imanes vuestros que os aman y a los que vosotros amáis, por los que rezáis y ellos rezan por vosotros, y los peo-

---

2 *El Corán*, traducción J. Vernet, XXXVIII, 25/26.

res, los dirigentes a los que odiáis y os odian, maldecís y os maldicen»; «el Enviado de Dios ha dicho: 'quien me obedece, a Dios obedece; quien me desobedece, desobedece a Dios. Quien obedece a su jefe, a mí me obedece, y quien le desobedece, me desobedece a mí'»; «quien abomine alguna cosa de su jefe, que sea paciente, porque aquel que se sustraiga un ápice a la obediencia del Poder, morirá como pagano» [3].

El orden político islámico establece, por tanto, como situación ideal la existencia de una única Comunidad de creyentes con su rector, que se relacionarán de forma armoniosa como la cabeza y el resto del cuerpo. Esto ocurrió durante muy poco tiempo en realidad: Mahoma actuó como «Profeta y hombre de Estado» [4], pero sus sucesores no continúan su misión profética, sólo el resto de funciones directivas de la Comunidad; tras la muerte de Mahoma, en el año 632, se improvisa una monarquía electiva entre sus allegados, los llamados «Cuatro Califas perfectos», hasta que en 660 se hace con el poder la dinastía omeya, hasta 750, y después la dinastía ᶜabbāsí, hasta mediado el siglo XIII. Muy pronto se fragmenta la unidad del Poder islámico, al existir conflictos teóricos sobre quién debía ocuparlo: para el Islam «ortodoxo», o sunní, podría ejercerlo cualquier personaje de la tribu de Qurayš; los šīᶜíes sólo aceptaban a descendientes directos de Mahoma, mientras que los jāriŷíes designan a cualquiera no por su linaje, sino por sus cualidades personales. Y otros varios conflictos prácticos quebraron esa unidad; incluso en el siglo X, con el título supremo de «Califa»,

[3] Estas tradiciones constan en las principales recopilaciones de hadices y fueron seleccionadas por un autor magrebí del siglo XIV, Ibn Marzūq, en un capítulo sobre la obediencia al poder inserto en su semblanza del sultán Abū l-Ḥasan: el *Musnad*, traducción M.ª Jesús Viguera, Madrid, 1977, 88-90. La importancia que la norma de obediencia al soberano cobra en los tratadistas islámicos ha sido enfatizada por Vatikiotis, *Islam and the State*, 22, como síntoma de imperante autocracia, la cual es matizada por pensadores islámicos, como Laroui, *Islam*.

[4] Doble vertiente de su actuación, resaltada por Watt en su libro *Mahoma, profeta y hombre de Estado*.

tres entidades diferentes (ᶜabbāsíes de Bagdad, fāṭimíes del Norte de Africa y omeyas de al-Andalus) se repartieron el poder de la Comunidad islámica.

Teoría y realidad se disociaron muy pronto, y muy profundamente, como ocurre en toda sociedad ideológica.

2. El Islam, religión y Estado

El Islam es «religión y Estado» *(dīn wa-dawla)*. El mensaje profético de Mahoma propuso una teocracia, una «Ciudad de Dios», aunque en la práctica sólo se realizara en los primeros tiempos de la Comunidad islámica. La base del Estado islámico fue ideológica, no política, y el primer deber del soberano ha de ser velar por la Fe.

El pensamiento político islámico ha reflexionado juntamente sobre asuntos religiosos y temporales, contando con que el Estado islámico, representado por el Califato «verdadero», legal y legitimado por la sucesión del Profeta Mahoma, sirve al hombre para alcanzar la Salvación Eterna. Ocurre así una coincidencia perfecta de intereses entre el individuo y el Estado virtuoso. En este Estado la religión constituye la base del Poder y ser la sombra de Dios en la tierra, como Califa, ès la justificación del soberano.

Por esta doble vertiente del Islam, sus pensadores no han analizado separadamente las cuestiones de ideología y de doctrina, y por ello se han producido conjuntamente las reflexiones políticas y las religiosas, las materiales y las espirituales, con un tremendo esfuerzo de adecuación entre ambas esferas, esfuerzo que caracteriza, en concreto, la elaboración política islámica, y es donde reside su aportación precisa a la historia de las ideas políticas.

En ese orden ideal islámico el bien individual y el del Estado coinciden, pues éste busca trascenderse en unas miras éticas y lograr la felicidad de todos en el Más Allá. Su Ley, la Ley canónica *(šarīᶜa)*, es la «vía conductora». El Estado es el soberano, que ocupa el Poder, ejercido sobre sus súbditos. Ambos tienen derechos y deberes res-

pectivos, cuya enumeración ocupa a los tratadistas políticos. El único Estado justo es el del Califato, en el Islam sunní, o el del Imamato, en el Islam šīʿí. Los otros Estados son definidos como Estados naturales, han sido logrados por la fuerza, responden a la mera necesidad de organización social y sus fines son exclusivamente terrenales, a diferencia del verdadero Estado islámico con miras trascendentales.

Caracteriza a la civilización islámica, en su conjunto, la trabazón de las esferas religiosas y temporales, y ello con una intensidad notoria se ha perpetuado a través de los tiempos. En la época moderna, cuando la situación sociopolítica se desarrolla con cierta autonomía respecto a la religión, se produce una cierta distancia entre Islam y Estado, que, sin embargo, intenta volver a coordinar con nuevos lazos la tendencia continuista, y, por ejemplo, un pensador de esta línea, Muḥammad ʿUmāra [5], declara: «Cuando el análisis político islámico plantea la cuestión de "los derechos de Dios" quiere significar "los derechos de la sociedad"... las cuestiones sobre "la potestad y soberanía divinas" significan hoy en términos políticos "la potestad y soberanía de la nación"... No hay contradicción alguna entre la idea de que el poder pertenece a Dios y el hecho de que el gobierno en la sociedad islámica esté en manos del pueblo musulmán.»

3. La reflexión política en el Islam: características esenciales y evolución

La política en el Islam se denomina *siyāsa* [6], que etimológicamente significa «arte de amaestrar animales», y sobre todo «caballos» *(siyāsat al-jayl),* y por extensión se aplica en textos árabes desde el siglo VIII d. J.C. al arte de gobernar, al arte de sofrenar a los seres humanos. La palabra, según su uso clásico general, señala más que

[5] *al-Islām wa-l-sulṭa,* 2.ª ed., Beirut, 1980, 46-47.
[6] Bernard Lewis, «Siyāsa».

una doctrina o filosofía política, la destreza y habilidad en el gobierno y, en general, en cualquier conducta.

La reflexión política en el Islam heterodoxo consiste sobre todo en una reflexión teológica, mientras que en el Islam ortodoxo sunní ha tenido una dimensión práctica en los tratados jurídicos; ha estado sometida a idealizaciones teológicas; con los filósofos islámicos se impregna de dimensiones filosóficas e incorpora una parte considerable de la experiencia griega; los moralistas describen la orientación ideal de los valores; los historiadores consignan actos y programas políticos. En conjunto, pues, esta reflexión podemos hallarla en estos cinco tipos de obras: jurídicas, teológicas, morales, históricas y filosóficas, aunque por la acumulación de saberes y de actividades en los cultos medievales no siempre puedan establecerse los límites de unas y de otras, o, mejor dicho, clasificar netamente a sus autores. Los juristas y los teólogos trataron de política en su normativa sobre el ejercicio del Imamato, o rección de la vida social, llamada «gran imamato» para distinguirlo del «pequeño», que es la dirección de la oración en común. Los filósofos destacaron la naturaleza social del ser humano, mientras otros llegaron a propugnar una especie de individualismo que colocaba la realización individual aparte de la vida social regida por un Estado considerado imperfecto, de forma semejante a los individualismos griegos cuando la *polis* quedó anacrónica y el bien del individuo y el del Estado se disociaron. Esta reflexión islámica se ejerce en gran parte para dilucidar las situaciones ideales, considerando Estado perfecto al representado por la sociedad islámica en tiempo del Profeta Mahoma. Pero estas doctrinas políticas se fueron elaborando sobre el mismo desarrollo de los hechos políticos, suscitadas por las crisis que iba atravesando el Estado islámico, y así Ibn al-Muqaffaᶜ, muerto hacia el año 759, ante el problema del final de la dinastía omeya, es quizás el primero que se pone a definir los poderes califales.

Derecho y teología comienzan a elaborarse en el primer siglo de la Hégira / VII d. J. C.; la filosofía no apa-

recerá hasta el siglo III de la Hégira / IX d. J. C., como fruto de las traducciones efectuadas al árabe del legado filosófico griego por impulso sobre todo de los califas ᶜabbāsíes, y especialmente del califa al-Ma'mūn (813-833); por traducciones se conoció el pensamiento político griego, y entre ello, quizás no directamente, la *Política* de Aristóteles, aunque sí a través de citas y comentarios diversos. La primera versión de la *República* de Platón fue realizada por Ḥunayn b. Isḥāq (m. 873).

El Islam, como las otras dos grandes religiones monoteístas, Cristianismo y Judaísmo, al establecer el origen divino del poder gubernativo, produce que el estudio de la política no constituya una disciplina independiente, sino una parte de la teología y de la jurisprudencia canónica. Con el desarrollo de estas dos materias[7] durante los siglos VIII y IX se va estableciendo la teoría del califato, núcleo del pensamiento político, y cuya clarificación teórica venía exigiendo el mismo ritmo de los críticos acontecimientos provocados por la ocupación del poder. Situados en una perspectiva teológica, pues, cuatro eruditos pioneros se dedican en esas centurias a examinar esta teoría: el secretario Ibn al-Muqaffaᶜ, ya mencionado, el jurista Abū Yūsuf (m. 798) y los literatos al-Ŷāḥiẓ (m. 868-869) e Ibn Qutayba (m. 889), ambos autores de obras teológicas y de bellas letras, todos ellos, naturalmente, musulmanes, pero de origen no árabe, excepto Abū Yūsuf, sino iranio. La presencia persa en el gobierno y en la administración desde mediados del siglo VIII con la dinastía ᶜabbāsí se hizo más fuerte, y buena parte de la literatura política persa, como el *Testamento de Ardašīr* y otros libros de etiqueta cortesana y máximas políticas, fueron vertidos al árabe.

Las principales cuestiones entonces tratadas, junto a la general de la institución califal, fueron las relaciones entre religión y poder político, definidos como «dos hermanos inseparables» por Ibn al-Muqaffaᶜ entre otros, la cuestión de la unificación administrativa y las competen-

---

[7] Gardet y Anawati, *Théologie musulmane*; Lambton, *State*.

cias del poder califal. La ortodoxia sunní, al servicio de los califas ʿabbāsíes, tenía que justificar la sucesión de Mahoma por los «cuatro califas perfectos», y que, pasando por la soberanía tachada de meramente temporal de los omeyas, se continuaba en los ʿabbāsíes, de nuevo imbuidos de poder teocrático y miras religiosas.

Desde finales del siglo IX los planteamientos políticos cobraron una cierta dimensión racionalista con el desarrollo de la teología escolástica sunní [8], importante hito del pensamiento islámico, pues esa tendencia buscaba probar las creencias, de alguna manera, con argumentos racionales, y se desarrolla la idea de que la obligatoriedad del califato se aplica por criterios de razón [9]. La teoría sunní del califato cuaja en el siglo X sobre todas estas premisas, siendo plenamente tratada por el jurista mālikí al-Bāqillānī ((m. 1013), que insistió sobre todo en su unidad [10], mientras la realidad hacía surgir tres distintos califas a la vez.

En el siglo X, también, una corriente de filósofos procurará armonizar la tradición griega y el Islam. al-Kindī, pionero de esta corriente en el siglo IX, se inspiró en la política griega y su raíz fructificó en al-Fārābī (m. 950), seguido por Avicena y Averroes; son los tres autores más importantes en el campo de la filosofía política, dedicados a describir la perfección social y humana, el Estado perfecto, el soberano prudente y sabio, cuyas cualidades son la verdadera razón de que haya de obedecérsele. Si nada de esto ocurre, Avicena propugna la vía individual de lograr la perfección, mientras al-Fārābī había defendido la idea de que el soberano es necesario para guardar el orden social, lo cual llevado a sus últimas consecuencias suscitará el principio de que ni aún en caso de tiranía pueden los súbditos alzarse contra un príncipe que garantice el cumplimiento de la religión, es decir, que salvaguarde los

---

[8] *ʿIlm al-Kalām*, en *Encyclopédie de l'Islam*, 2, III, 1170-1179, por L. Gardet.

[9] *Musnad*, trad. cit., 86.

[10] Ibish, *al-Bāqillānī* (cfr. luego nota 36).

derechos de Dios, y por ende los derechos trascendentales del hombre [11].

Tras todo esto se produce la compilación de una gran *summa* de Derecho Administrativo, en pleno siglo XI, por obra de al-Māwardī, mientras el poder del Califato ᶜabbāsí se encuentra muy erosionado por «usurpadores» locales; esta *summa* se titula «Normas de gobierno y autoridad religiosa» *(al-Aḥkām al-sulṭāniyya wa-l-wilāya l-dīniyya)* [12] y su autor procura destacar y probar la supremacía del Califa legal, vicario del Profeta, defensor del Islam, rector de la Comunidad islámica. En esta línea siguieron varios tratadistas de los siglos XI y XII; el más importante entre ellos fue Algacel (m. 1111), que llega también a teorías políticas a través de la teología dogmática, su verdadera preocupación, y que, ante la existencia de numerosos régulos locales ejerciendo el poder efectivo ante la inoperancia califal, busca armonizar Califato y Sultanato, que según su sistema deben coexistir en colaboración.

Pero el Califato ᶜabbāsí se extingue, ante los ataques mongoles, a mediados del siglo XIII, y con esto viene una nueva situación: los régulos locales no pueden «legalizar» ni siquiera teóricamente su poder reconociendo tras ellos ninguna autoridad califal. Los juristas entonces desarrollan la idea de que el hecho en sí de ocupar el Poder otorga legalidad a los soberanos, cuya presencia es opción mejor que la anarquía desencadenada por cualquier ausencia de poder. Evitar la anarquía, a cualquier precio, será la máxima de tratadistas como Ibn Taymiyya (m. 1328), que además no se cansó nunca de predicar un retorno al primer Islam a fin de recuperar el Estado ideal, añorante postura que ha rebrotado en tiempos modernos y contemporáneos con fuerza singular.

¿Quedaba a las ideas políticas islámicas algún camino por transitar? Sí: tras tanta elaboración de que el Estado es una formación religioso-política, y de que su origen

---

11 *Musnad*, 88 y 421 (nota 15).

12 Existe traducción francesa de E. Fagnan, *Les statuts gouvernmentaux*, Argel, 1915.

es trascendental, se produjo un brillante análisis del Estado en cuanto institución humana natural; fue la mente admirable del historiador Ibn Jaldūn (m. 1406) quien calificó al Estado como creación de la disposición social del hombre. Con este broche de oro, también desconcertante en relación con su medio cultural, se cierra la reflexión política islámica de la Edad Media.

Después, al reinstaurar los Otomanos el Califato, como marco del Estado, ocurrió que el gobierno efectivo funcionó sin conexión verdadera con la solemne institución, y la reflexión política se detuvo ya, sin intentar siquiera coordinar una vez más teoría y práctica. Sólo en el siglo XVII empieza a reaccionarse y rebrota esa reflexión política, frente al acoso del exterior y las crisis interiores: su solución es revitalizar las teorías políticas clásicas, mirando como salvación al Islam en su pureza original, con un continuismo, en algunos casos, que señala el arraigo de la relación entre Islam y Estado. Este continuismo de ideas es otra característica del pensamiento político islámico, y sus manifestaciones modernas dejan a la luz sus facetas propias, con renovadas idealizaciones teológicas, a veces, que contrastan con un entorno tan diverso [13].

4. Diversos tipos de escritos políticos

Es otro rasgo peculiar de la reflexión política islámica que su tratamiento se encuentre repartido en obras de distinta naturaleza, como ya anticipamos, por relación con el Islam ortodoxo sunní, en el cual podemos hallar cuestiones sobre nuestro tema en escritos *teológicos,* dado el planteamiento del origen divino del Poder, en escritos *jurídicos,* pues la situación ha de regularse con normas y desarrollarse una teoría del Estado y un Derecho administrativo, en escritos *morales,* generalmente obras literarias de marcado carácter educativo, en escritos *históri-*

[13] Los pensadores arabomusulmanes modernos reflexionan sobre esto con intensidad; véase, por ejemplo, Laroui, *Islam.*

cos, que no sólo recogen los actos del Poder, sino la ideología que los mueve, y en escritos *filosóficos*, en que la vida política se estudia como parte de un sistema global de la vida humana.

Por otra parte, en el Islam heterodoxo, y sobre todo en el šīʿī, la dimensión religiosa del Poder está más acentuada y la legitimidad política deriva fundamentalmente de la legitimidad religiosa que deriva de Dios y es transmitida a través de la familia de Mahoma, por todo lo cual la reflexión política acompaña inseparablemente la teológica, siendo objeto de amplios desarrollos la creencia de que el *Imām* verdadero, que permanece oculto [14], reaparecerá un día para restablecer el Estado perfecto, mientras sus seguidores, mandatarios de su Comunidad, deben velar porque se mantenga entretanto el mejor orden posible. A veces el pensamiento político šīʿí se manifiesta en concepciones más generales que las teológicas, como parte de un enciclopédico tratamiento de todas las cuestiones que afectan al ser humano, como sucede con las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, secta ismāʿīlí, que recopila todos sus planteamientos en esas epístolas, en alguna de las cuales, y por ejemplo en parte de la número vigesimosegunda [15], podemos encontrar tratamientos propios de ideas políticas.

Veremos a continuación esos cinco principales tipos de escritos políticos.

4.1. *Los teólogos musulmanes y sus planteamientos políticos*

Sobre el fondo teológico original consistente en la profesión de Fe («no hay más Dios que Allāh», al que se añade «y Mahoma es Su Enviado») y en la práctica de los «pilares del Islam» (oración, limosna, ayuno y pere-

---

14 *Imāma*, en *Encyclopédie de l'Islam*, 2, III, 1192-1198, por W. Madelung.

15 Se titula *La disputa de los animales contra el hombre*, y ha sido traducida, con introducción y notas por Emilio Tornero, Madrid, 1984.

grinación), se desarrollan desde el primer siglo de la Hégira diversas especulaciones teológicas acerca de la relación entre fe y obras, el libre albedrío, los atributos divinos, la eternidad del Corán y las relaciones entre Razón y Revelación, todas ellas cuestiones cargadas de implicaciones políticas. Una de las corrientes teológicas más señaladas, ya desde tiempos omeyas, fue la de los muᶜtazilíes, destacados en determinados períodos por el favor de algunos califas ᶜabbāsíes. Fueron «racionalistas» y desarrollaron su doctrina sobre la unicidad y justicia de Dios, cuestiones morales, la situación del «pecador» entre el «infiel» y el «creyente», y la obligación de «ordenar el bien y prohibir el mal».

Teólogo muᶜtazilí fue al-Ŷāḥiẓ (m. 868-9) [16], prolífico autor de obras literarias y político religiosas en que defiende al Califato ᶜabbāsí y su legitimidad, viviendo en la Corte califal de Bagdad. Propugna al-Ŷāḥiẓ la necesidad de que un *imām* rija a los hombres, dada su naturaleza rapaz, su falta de discernimiento de lo correcto, que debe serle marcado por un soberano, cuya principal virtud será la sabiduría, su capacidad intelectual. Pero reconoce que, como ser humano que es, también este soberano puede errar, y si lo hace gravemente pueden sus súbditos dejar de obedecerle, incluso deponerle [17]. A al-Ŷāḥiẓ se le atribuye, parece que de forma infundada [18], un «Espejo de príncipes», lleno de normas cortesanas y de ideología política persa.

También Ibn Qutayba (m. 889) compuso obras litera-

---

16 «al-Djâhiz», E. I., 2.ª, II, 395-398, por Ch. Pellat; Lambton, *State*, 58-64.

17 Frente a esto, el concepto de obedecer al soberano en cualquier circunstancia se hizo la doctrina política mayoritaria (véase antes nota 3); Vatikiotis, *Islam and the State*, 22: «Perhaps because since the eleventh the only political theory of Islam has been that of passive obedience to any *de facto* authority, government by consent remains an unknown concept». Véase además B. Lewis, «Islamic concepts of revolution», *Revolution in the Middle East*, ed. P. J. Vatikiotis, Londres, 1972, 32.

18 Traducción y estudio por Charles Pellat, *Le livre de la Couronne*, París, 1954.

rias y teológicas en las que emite ideas políticas; vivió la última parte de su vida en Bagdad [19]. En su «Libro de los Arabes» *(Kitāb al-ᶜArab)* defiende los derechos de los Arabes Qurayšíes para ejercer la soberanía de la Comunidad, aunque siendo él mismo de origen persa, establece que los Jurāsāníes vienen tras los Arabes en rango, por la ayuda que prestaron al establecimiento de los ᶜAbbāsíes. En su tratado de buenas maneras *ᶜUyūn al-ajbār* dedica el primer capítulo a hablar del Poder gubernativo exponiendo la estructura administrativa y cómo han de ser las actuaciones de los funcionarios. Acérrimo defensor de la ortodoxia sunní, rechaza la sacralización del Califa ᶜAlī propuesta por la Šīᶜa; rechaza también la idea muᶜtazilí de que los súbditos han de obedecer a su soberano sean cuales sean sus actos.

Dentro de una múltiple actividad intelectual, el cordobés Ibn Ḥazm (994-1064) trató de política en sus obras teológicas y jurídicas sobre todo. Escritor original y profundo [20], su generación recogió los frutos del auge cultural suscitado por los califas omeyas de Córdoba, en cuya corte sirvió su padre, y cuya caída llegó a presenciar, cuando al-Andalus rompió el centralismo —caro a los legitimistas— [21], se fragmentó en taifas y abolió el Califato omeya en 1031. Las obras en que expone ideas políticas son fundamentalmente una «Aproximación a la Teología» *(al-Taqrīb li-ḥudūd al-Kalām)*, un «Juicio sobre los fundamentos legales» *(al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām)*, una «Historia crítica de las ideas religiosas» *(al-Fiṣal)* [22], algunas

---

19 «Ibn Kutayba», E. I., 2.ª, III, 868-871, por G. Lecomte; Lambton, *State*, 65-67.

20 Véase el juicio de José Ortega y Gasset en el prólogo a la traducción y estudio por Emilio García Gómez del libro más famoso de Ibn Ḥazm, *El collar de la paloma. Tratado sobre el amor y los amantes*, Madrid, 1952, además de otras reimpresiones posteriores.

21 M.ª Jesús Viguera, «Apuntes sobre Ibn Ḥayyān», *Temas árabes*, 1 (1986).

22 Sobre Ibn Ḥazm existe una bibliografía muy amplia; cfr. Turki, *Polémiques*. La «Historia crítica...» fue traducida y estudiada por Miguel Asín, 5 t., Madrid, 1927-1932.

«epístolas» jurídico-teológicas [23] y, de forma específica, un «Tratado de política» *(Kitāb al-siyāsa)* que nos ha llegado fragmentariamente [24]; pero como en todos los pensadores de sistemas completos, las opiniones políticas de Ibn Ḥazm forman un conjunto, digamos filosófico, que se trasciende con sus teorías éticas, que sobre todo expone en su «Libro de los caracteres y la conducta» [25]. Junto a planteamientos ya clásicos en los juristas y teólogos islámicos, Ibn Ḥazm aporta su propia experiencia de la realidad andalusí y de la administración cordobesa, contrastándose en él también pero con sus especificidades la ideología general y los sucesos concretos [26]. Guiado por sus fervores pro-omeyas declara que su opción es la mejor y que la forma mejor del gobierno es la que contiene todas sus características: dinastía soberana y hereditaria del linaje de Qurayš..., mientras que cualquier otro sistema, y sobre todo el electivo, acarrea desórdenes y crisis. En el comienzo de su citado «Tratado de política» destaca Ibn Ḥazm el papel necesario y controlador del Califa:

«Puesto que el califato viene de Dios, por vía de su Profeta [Mahoma], y es el soporte de los preceptos religiosos, necesitan las gentes de quien haga entre ellos las veces de su Profeta —bendiga y sálvelo Dios—, porque al temerle se atemperen las pasiones desatadas y al respetarle se concilien los corazones desunidos y por su poder se aquieten las manos que pugnan unas contra otras y por reverenciarle se sometan los ánimos rebeldes, pues el afán de lucha y poderío que por naturaleza existe en el género humano es tal que sólo renuncian a él si hay alguien lo bastante fuerte que lo impida y mantenga a raya. Visto así por los Compañeros del Profeta y los

---

23 Editadas por Ihsān ʿAbbās, Beirut, 4 t., 1980-1983.

24 Editado por M. I. al-Kattānī, en la revista *Tiṭwān*, 5 (1960), 95-107.

25 Traducción de M. Asín, Madrid, 1916.

26 A. Turki, «L'engagement politique et la théorie du califat d'Ibn Hazm (384/994-456/1064)», *Bulletin d'Études Orientales*, 30 (1978), 221-251. (Reproducido en su libro *Théologiens et juristes*, París, 1982.)

[primeros] creyentes, conformes en ello todos, sensatos musulmanes, tuvieron que aunarse en torno a un Imām que guardase la religión de cambios y adiciones y exhortara a cumplirla sin descuidos, apartase de la comunidad a los enemigos de la fe, colonizase los países, sacando partido de sus riquezas naturales y roturando sus vías y caminos y administrase los bienes conseguidos por los musulmanes, según las normas religiosas, sin cometer fraude al tomarlos o al darlos como prebenda» [27].

Y continúa tratando de lo que el soberano ha de ejecutar cada día de la semana y cada parte del día, de las personas que debe elegir como consejeros y colaboradores, de las funciones gubernativas, y del recto actuar de todos, en la línea del doctrinismo imperante en este tipo de «tratados de política».

Teólogo también, además de experto en jurisprudencia y tradiciones religiosas fue Algacel, nacido en el Jurāsān en 1058, y que llegó a ser profesor de la famosa «universidad» Niẓāmiyya de Bagdad. Cerca ya de los cuarenta años tuvo una crisis de conciencia que le llevó al misticismo sufí, como él mismo describió en su autobiografía espiritual [28]. Murió en 1111 [29]. Autor de una obra amplia que versa sobre Derecho, Religión y Etica, muchas veces de signo polémico y entre otros contra los filósofos (pues contra ellos destaca la importancia de la fe y la necesidad de la iluminación divina [30]), realizó en conjunto un gran compendio del pensamiento religioso islámico, incluidas sus vertientes políticas, por su afán de armonizar las diversas tendencias desde el racionalismo al misticismo en un sincretismo que para algunos desvirtuó la ortodoxia. Las críticas de Algacel contra los filósofos fueron tan de-

[27] Traducción inédita de Fernando de la Granja.

[28] Con el título de *Confesiones* ha sido traducida al español por E. Tornero, Madrid (en prensa).

[29] Cruz, *Pensamiento,* I, 251-275; Ramón, *Filosofía,* 130-137; Lambton, *State,* 103-129; Rosenthal, *Pensamiento político,* 54-59.

[30] Sobre los enfoques algacelianos de la relación entre razón y fe véanse las actas de *Ghazali. La raison et le miracle. Table ronde Unesco* [1985], París, 1987.

cisivas que tras él apenas se desarrolla esta corriente de pensamiento en el Oriente islámico, aunque rebrota en al-Andalus. Para Algacel la política era una prolongación de la religión y de la moral [31] y consistía en el arte de actuar según las circunstancias requirieran para que los asuntos privados y públicos resultaran bien, de acuerdo con las bases de la religión y del Derecho, teniendo en cuenta la dimensión social del hombre y su vida futura, cuya felicidad debe la política ayudarle a conseguir. Como la sociedad es conflictiva, debe tener un árbitro y unas normas, para evitar la guerra civil, la corrupción, el desorden y la anarquía. Para Algacel debe existir necesariamente un líder espiritual de la comunidad que mantenga el orden, simbolice la unidad de esa comunidad de fieles y su continuidad histórica, y apoye su autoridad en la Ley canónica del Islam. Rebaja Algacel las cualidades de ese líder —Califa o Imām— y acepta, lo cual supone también una disminución de su estatuto, que pueda ser elegido por los príncipes, sultanes o emires, que ejercen el poder efectivo en el ámbito del Islam, según venía ocurriendo en su época, ya decadente el califato ᶜabbāsí [32]. Parece que Algacel escribió —aunque recientemente ha sido discutida [33] su autoría— un «Espejo de Príncipes» titulado *Naṣīḥat al-mulūk*, del que hablaremos más adelante.

4.2. *Los juristas musulmanes y sus planteamientos políticos*

Dentro de este marco religioso en que los teólogos colocaron la política, se produjeron las ordenaciones le-

---

[31] Laoust, *Politique de Gazâlî*, 196, 213, 227, 376.

[32] La situación agitada ha sido muy bien descrita por Emilio García Gómez, introducción, *Historia de España*, IV: *España musulmana*, por E. Lévi-Provençal, Madrid, 1957.

[33] Patricia Crone, «Did al Ghazali write a Mirror for Princes? On the authorship of *Nasihat al-mulūk*», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10: «Jahiliyya and Islamic Studies» in honour of M. J. Kister, 1987, 167-191.

gales de los juristas, desde el siglo VII, hasta empezar a dar sus frutos escritos desde el siglo VIII, con un tratado sobre tasas fiscales *(Kitāb al-jarāŷ)* del cadí de Bagdad Abū Yūsuf (731-782)[34], que lo compuso para el califa Hārūn al-Rašīd. En la introducción de la obra se encuentra todo un cuadro de las teorías jurídico administrativas de los primeros tiempos islámicos, partiéndose de la premisa de que ha de establecerse una relación correcta entre el gobierno justo y su sistema financiero; de todos modos, para Abū Yūsuf, el principio de obediencia al soberano no debe ser cuestionado jamás por sus súbditos, y utiliza para apoyar su propuesta varias de las tradiciones o hadices que serán luego repetidos hasta la saciedad por todos los escritores cortesanos que buscan halagar a su soberano con estos principios incuestionables de su obediencia[35]. Entiende Abū Yūsuf que el buen procedimiento de un califa, o «emir de los creyentes», como generalmente lo titula, ha de seguir el ejemplo de los cuatro primeros «califas perfectos» en todos sus detalles, y si éstos actuaban como jueces, Abū Yūsuf requiere a Hārūn al-Rašīd para que así proceda, introduciendo en su libro referencias a la situación real de su tiempo.

El cadí al-Bāqillānī (m. 1013)[36] establece las maneras legales que según su doctrina son válidas para designar a un Imām: por herencia o por elección de aquellos que tienen capacidad para hacerlo; de la misma manera precisa las razones por las que puede deponerse a un soberano: faltas morales, disminución física o incapacidad, o pérdida de libertad, pensando que el Califa ᶜabbāsí podía ser encerrado por sus enemigos.

Otro jurista sunní, al-Bagdādī (m. 1037)[37] defendió también las teorías ortodoxas de la *sunna* en polémica contra Jāriŷíes, Šīᶜíes y Muᶜtazilíes. En relación con el

---

34 Lambton, *State*, 55-58.
35 Véase antes nota 3.
36 Lambton, *State*,-70 y 73-76.
37 Lambton, *State*, 77-82.

Imāmato establece: su necesidad, su designación, su unidad, el linaje al que debe pertenecer el Imām, y sus características especiales, entre ellas si es o no impecable.

Cadí también y de la misma centuria fue al-Māwardī [38], nacido en Basora y muerto en Bagdad, en 1058; a diferencia de los más específicos tratamientos de juristas anteriores, él establece un gran compendio de Derecho administrativo, no limitándose casi sólo a dar vueltas a la teoría del Califato o del Imāmato. Esta *summa* se titula «Normas de gobierno y autoridad religiosa» [39], y por descontado comienza ocupándose de la situación, condiciones y necesidad del Imāmato, afirmando que es necesario porque ha de cumplirse así la Ley canónica, y no porque venga exigido por la razón [40]. Una vez designado el Imām, la comunidad debe ligarse a él por consenso. El Imām debe reunir siete cualidades; en primer lugar, justicia y, en segundo, sabiduría, y tiene que cumplir diez deberes en pro del bienestar general: velar por la religión, ejercer la justicia, defender las tierras musulmanas y sus habitantes, castigar los delitos, emprender la Guerra Santa, distribuir con equidad los diversos recursos económicos del Estado. En todos estos asuntos, el Imām debe tener conocimiento y control, aunque encargue parte de sus tareas a sus colaboradores. Y acerca de éstos, pasa revista al-Māwardī a toda la estructura administrativa ᶜabbāsí, organizada en rangos de delegación progresiva en cuanto al ejercicio del poder. Téngase en cuenta que estos funcionarios, elegidos —por lo menos los más altos— por el soberano, no forman un cuerpo autónomo con responsabilidad ante la Ley objetiva, sino que están sometidos en su nombramiento, cese y control a quien les ha elegido; por eso, los tratadistas que describen sus estatutos, introducen, junto a definiciones prácticas de sus actuaciones, numerosas referencias éticas, que, aunque sólo

---

38 Rosenthal, *Pensamiento político,* 45-54; Lambton, *State,* 83-102; Ismael, *Political Thought,* 16-18.

39 Véase antes nota 12.

40 *Musnad,* trad. cit., 86.

fuera de modo ideal, definen una esfera de objetividad con que medir las actuaciones [41].

Tras esta excepcional contribución de al-Māwardī con su elaboración de todo un código de Derecho administrativo, en el siglo XI, siguen tratándose en las siguientes centurias todas las cuestiones jurídicas relativas al ejercicio del Poder, y sobre todo las que se refieren al liderazgo de la comunidad. Los pensadores ortodoxos fueron idealizando cada vez más la actuación de los cuatro primeros «califas perfectos» como modelo de lo que tendría que ser la sociedad y el gobierno islámicos, ya alejados de aquella situación inicial. Destacan dos juristas del siglo XIV, Ibn Ŷamāᶜa (m. 1333) e Ibn Taymiyya (m. 1328). El primero [42] fue cadí en Damasco y en El Cairo y escribió un tratado sobre teoría constitucional y leyes administrativas, recogiendo doctrinas de Algacel y de al-Māwardī. Declara que el soberano es «la sombra de Dios en la tierra», que es necesario y debe ser justo, que la tiranía es preferible a la anarquía. Mientras que para al-Māwardī el Imām debe reunir siete cualidades, para Ibn Ŷamāᶜa éstas han de ser diez, lo mismo que para Algacel, añadiendo a las virtudes tradicionalmente exigidas tres condiciones: que sea varón, musulmán y libre. Reconoce *de jure* la posibilidad de la usurpación de poder. Describe también, por extenso, toda la estructura administrativa del Estado, atendiendo asimismo a su código moral y recurriendo a ejemplificarlo con anécdotas extraídas de los «Espejos de príncipes».

Más compleja fue la personalidad y la obra de Ibn Taymiyya [43], jurisperito destacado, nacido y muerto en Damasco (1263-1328), y que vivió en El Cairo como próximo cortesano de los primeros sultanes mamelucos, aunque acabó cayendo en desgracia por sus críticas a la

---

[41] Fazlur Rahman, «Law and Ethics in Islam», en R. G. Hovannisian (ed.), *Ethics in Islam,* Malibu, California, 1985, 3-15.

[42] Rosenthal, *Pensamiento político,* 59-66; Lambton, *State,* 138-143.

[43] Rosenthal, *Pensamiento político,* 66-75; Lambton, *State,* 143-151; Ismael, *Political Thought,* 18-20.

dictadura militar. Se opuso a numerosas situaciones políticas e intelectuales: resistente a los mongoles, criticó a los šīʿíes y a la teología especulativa en sus desarrollos postalgacelianos y arremetió contra lo que él consideraba desviaciones de la pureza islámica original, negando incluso que el consenso mayoritario y popular —como en el caso del culto a los santos— pudiera introducir «novedades» en la estructura jurídicoreligiosa. Fue autor de una obra inmensa; en tres «profesiones de fe» justificó su ideología y apostolado, y alguna de ellas, como prueba de la vigencia moderna del pensamiento de Ibn Taymiyya, como veremos, se sigue estudiando en los programas teológicos de Arabia Saudí [44]. Sus dos principales libros con contenidos políticos son un tratado de Derecho público titulado «La conducta canónica» *(al-Siyāsa al-šarʿiyya)* y un análisis de cuál sería la mejor situación social y gubernativa siguiendo «La vía ortodoxa» *(Minhāŷ al-sunna)*. Propone una reforma de la comunidad y del Estado que podría lograrse restaurando el verdadero alcance de la Ley islámica establecida sobre los procedimientos y actuaciones del Profeta y de los cuatro «califas perfectos», sus sucesores, ya que, según él, el único consenso auténtico que debe regular la vida islámica es el establecido por las tres primeras generaciones de musulmanes, denominadas *Salaf*, de donde se origina el moderno movimiento de la *Salafiyya*, como también otras tendencias revitalistas y puritanas que se suscitan en el mundo islámico desde el siglo XVIII, y que arrancan de esta idea central de retorno al primer Islam propugnada con fuerza especial por Ibn Taymiyya, cuyas doctrinas secundarias aparecen también llenas de sugerencias que en ciertos contextos podrían resultar muy atractivas. Es famoso su alegato: «Quienes buscan dominar a las personas y corromper la tierra son ilegales, malos soberanos y malas autoridades como el Faraón y su séquito; son las gentes más inmo-

[44] Henri Laoust, *La profession de foi d'Ibn Taymiyya. Texte, traduction et commentaire de la Wāsiṭiyya,* París, 1986.

rales», a los cuales —añade— no es necesario obedecer, y por ende no considera obligatorio el califato.

4.3. *La literatura moralizante y sus planteamientos políticos*

Dentro de las Bellas Letras, una gran parte de la prosa clásica árabe medieval, en el seno de una cultura de mecenazgo y vinculada a las clases altas de la sociedad, posee un señalado matiz moralizante, junto a unas elevadas cotas estéticas y un gran cuidado formal. En algunos de sus géneros, como en ciertos tratados de buenas maneras y de cultura general (o libros de *adab*), en determinadas *maqāmas*, epístolas [45] y sermones podemos hallar tratamientos más o menos extensos de cuestiones políticas, es decir, cómo han de ser el Príncipe y sus súbditos y las pautas del gobierno. Así, el libro de Ibn Qutayba antes citado, *ᶜUyūn al-ajbār* [46], es una obra de *adab* que dedica su primera parte a hablar del Poder; estructura y título de «epístola» tienen algunos textos árabes que son los más antiguos ejemplos del cultivadísimo género «Espejos de príncipes», como la «Epístola de consejos al heredero del trono» *(Risāla fī naṣīḥa walī al-ᶜahd)* dedicada por el secretario ᶜAbd al-Ḥamīd al último califa omeya Marwān (m. 750) o la *Risālat al-ṣaḥāba* dirigida por Ibn al-Muqaffaᶜ al segundo califa ᶜabbāsí al-Manṣūr. También en algunos sermones [47] se encuentran referencias, ideales o tangibles, a la buena conducta política. Pero además, en el ámbito de las Bellas Letras, existen dos ramas dedicadas en concreto a exposiciones sobre el arte político: la ya mencionada de los libros de «Espejos» y los libros de «Testamentos», muy relacionados entre sí, porque

---

[45] Fernando de la Granja, *Māqamas y risālas andaluzas*, Madrid, 1976.

[46] Véase antes nota 19.

[47] M.ª Jesús Viguera, «Un sermón político de Šurayḥ al-Ruᶜaynī», en *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas*, Granada, 1987, II, 143-146: se trata de una exhortación a todos los musulmanes para «cumplir el compromiso que [con sus soberanos] han contraído».

ambos pretenden formar la mentalidad del lector, mostrando buenos ejemplos de actuación política, entresacados de modelos diversos, como en el caso de los «Espejos», o entresacados principal —y presuntamente— de la propia experiencia y reflexiones, como en el caso de los «Testamentos».

Los «Espejos de príncipes» islámicos fueron muy numerosos en las literaturas persa, árabe y turca [48], aunque con distintos títulos cada uno, llevan el genérico de «libros de conducta» o «de política» *(kutub al-siyāsa)*, y su idea motriz es la de que debe aprenderse de los anteriores soberanos, como en un espejo, y por ello narran, sobre una trama de anécdotas, el modo de vida del rey, tanto por lo que respecta a la esencia de su condición soberana como a actuaciones concretas, hallándose entre la *Ciropedia* de Jenofonte y el *Telémaco* de Fenelon. Suelen estar dedicados a algún soberano y contener máximas educativas y normas idealizadoras que pretenden fomentar prototipos, bastante alejados de la realidad. En la literatura árabe surgen en el siglo VIII por traducciones de «Espejos» persas, fuente del género, y luego se desarrollan en árabe con luz propia, aunque nunca pierden del todo la relación con sus antecesores. Ya hemos mencionado dos textos pioneros en árabe, ambos del siglo VIII y titulados «epístola», dirigidos a dos diferentes califas; el autor de la segunda, Ibn al-Muqaffaᶜ, muerto hacia el año 759, y de origen persa, fue un gran «consejero de califas» [49] y traductor de diversas obras del pahlevi al árabe, entre ellas el *Calila* y el «Testamento de Ardašīr», que expone sus teorías del Estado, además de en la antedicha epístola, en *al-Adab al-kabīr* y *al-adab al-ṣagīr*; parte de la premisa de que «el fin del hombre es la buena organización en este mundo y en el Otro. La vía [hacia ello] va por la razón cabal, adquirida por el conocimiento, que viene de Dios»; los sabios pueden gobernar, y saben ac-

---

[48] Rosenthal, *Pensamiento político*, 83-97; Lambton, *State*, 50-55 y 64.

[49] C. Pellat, *Ibn al-Muqaffaᶜ mort vers 140/757 «conseilleur» du calife*, París, 1976.

tuar con justicia, junto con otras cualidades que han de adornarles para poder cumplir con sus deberes hacia sus súbditos, como éstos deben cumplirlos hacia sus príncipes. Desde que en el siglo VIII se trasplantan a la literatura árabe, el género «Espejos» se cultiva extraordinariamente, más en cantidad que en diversidad de contenido; cada nuevo «Espejo» se basa en alguno de los anteriores, hasta que empiezan a pasarse de moda, en árabe, hacia el siglo XVI, para rebrotar desde entonces en turco, a la sombra de la idealización del Poder que supone el califato otomano.

En este espacio de tiempo tan largo, de más de ocho siglos, numerosos textos de «Espejos» en árabe fueron compuestos, y entre ellos por al-Ŷāḥiẓ, que si no es autor del tratado de moral política y etiqueta cortesana titulado «El libro de la Corona» [50], sí lo fue, en este género, de un *Istiḥqāq al-imāma*; y por Ibn Qutayba [51], Ibn ᶜAbd Rabbihi, al-Māwardī [52], al-Taᶜālibī, al-Bayhāqui, quizá Algacel [53], al-Ṭurṭūšī autor de «Lámpara de príncipes» [54], Ibn al-Ŷawzī, al-Urmawī, Abū Ḥammū Mūsà II, rey de Tremecén, cuyo «Collar de perlas, obra que trata de política y administración» fue traducido por M. Gaspar Remiro [55], y ya en el siglo XVI unos «Consejos a reyes» por Muṣṭafà ᶜAlī, entre otros.

En estos «Espejos» suelen dedicarse capítulos diversos a todas las deseables cualidades del soberano, físicas y morales, como justicia, ciencia, indulgencia, esplendidez, paciencia, devoción, sus realizaciones... Se alaba cada virtud por citas del Corán, tradiciones religiosas, poesías, y anécdotas de reyes, entre ellas, recordando su origen, de reyes persas, además de refranes o de cualquier referencia que convenga al tema. De forma muy sutil, y si se quiere maquiavélica, se sugiere que quien actúe según

---

50 Véase antes nota 18.
51 Véase antes nota 19.
52 Además de su obra jurídica, citada antes en notas 12 y 38.
53 Véase antes nota 33.
54 Traducida por Maximiliano Alarcón, Madrid, 1930-1931, 2 t.
55 Zaragoza, 1899.

los buenos modelos cumplirá como bueno, pero además logrará dominar a sus súbditos, aparte de ganar su afecto y respeto. Por ejemplo, al-Ṭurṭūšī al hablar de la esplendidez que deben poseer los reyes dice[56]: «Esta excelsa virtud, de valor inmenso, noble categoría, a ella se va y de ella se parte, es uno de los requisitos del poder y su fundamento, su corona y su ornato, ante la que se humillan los rostros, las cervices se prosternan, los tiranos se someten, al libre se esclaviza, se atrae al enemigo, los amigos aumentan, con ella se evita el derramamiento de sangre, es gala del elogio, con ella se posee al allegado y al lejano, los extranjeros gobiernan por ella en tribus que no son las suyas, y es virtud más similar a los preceptos obligatorios que a los realces y complementos... Hizo Dios que quienes más precisaran de ella fueran los que más necesitan devoción y solicitud, es decir, los reyes y gobernantes».

Muy parecidos son los «Testamentos», que se presentan como consejos que cualquier progenitor da a sus hijos, como los bíblicos consejos de Jacob; hay entre ellos los redactados, más o menos presuntamente, por reyes o personajes políticos, y parten así de una experiencia gubernativa individual, pero no suelen encontrarse casos personalizados, sino principios generales de tono ético y didáctico, recargados con una idealización lejana de la realidad. El primer texto árabe es el «Testamento de Ardašīr», traducido del persa por Ibn al-Muqaffaᶜ[57] en la primera mitad del siglo VIII. El género se aparta del influjo persa, y se heleniza cuando, en tiempos omeyas también, el secretario Sālim Abū l-ᶜAlā' vierte al árabe las cartas del Pseudo-Aristóteles a Alejandro[58]. Cargados de sabiduría griega se hallan los tres «Testamentos» compuestos por Ibn al-Dāya en el siglo X: el primero se atribuye a Adriano que, según el texto fue «un gran rey de los griegos,

---

56 Citado en *Musnad*, trad. cit., 158-159.

57 Antes nota 49; ha sido editado por I. ᶜAbbās, Beirut, 1967.

58 Estudios de M. Grinaschi en *Bulletin d'Études Orientales*, 10 (1965-1966), 7-83, y *Le Museon*, 80 (1967), 211-264.

antes de Moisés» y se distinguió en el arte político; en el segundo un visir aconseja a su hijo sobre el gobierno, y en el tercero, un rico comerciante cuenta a su progenie cómo ser un buen ciudadano [59].

Es interesante un presunto «Testamento» del cuarto de los «califas perfectos», el yerno de Mahoma, ᶜAlī, en que aparece dando normas de actuación a su gobernador en Egipto; en realidad, el texto contiene la primera constitución política del califato fāṭimí en el siglo X [60]. Se inicia con una introducción conmovedora sobre las vicisitudes de la Fortuna, lo cual debe llevar —al presunto interlocutor— a agradecer y a temer a Dios; en la segunda parte, de forma imperativa, se le expone cómo ha de actuar respecto a sí mismo y a las distintas categorías de súbditos; se elogian sobre todo justicia, humildad y benevolencia y se dan instrucciones sobre cómo elegir y tratar a sus soldados, jueces, gobernadores, recaudadores de impuestos, secretarios, mercaderes, artesanos, y hasta a los indigentes de su territorio; en tercer lugar, se pasa revista resumida a las cualidades y actividades propias de un gobernador. Entre las ideas políticas contenidas en esta obrita resulta curiosa la observación sobre el gran poder latente en las masas populares, por lo que ha de cuidarse tenerlas contentas; el resto son los consabidos avisos de que Dios debe ser considerado el máximo soberano, que ha de aprenderse de otros príncipes y dinastías, que los funcionarios tienen que ser supervisados, que sea amable y acogedor con todos, que evite a los mendaces y frecuente a los sabios...

Se conocen «Testamentos» de los gobernantes andalusíes al-Ḥakam I, de Almanzor [61], y de otros, como el rey Yagmurāsin de Tremecén [62].

---

59 Editados por ᶜU. al-Mālikī, *al-Falsafa al-siyasiyya ᶜinda l-ᶜarab*, Argel, 1971.

60 Estudiado por Wadād al-Qāḍī, *Studia Islamica* (1978), 71-108.

61 Fernando de la Granja, «El Testamento de Almanzor», *Miscelánea J. M. Lacarra*, Zaragoza, 1968, 25-32.

62 *Revue d'Histoire et de Civilisation du Maghreb*, 6-7 (1969), 22-26.

4.4. *Los filósofos islámicos y sus ideas políticas*

Tras las elaboraciones teológicas, jurídicas y éticas aparece, en el siglo IX para fructificar entre el X y el XII, en el ámbito islámico, una corriente de reflexión intelectual enraizada en la Filosofía griega y que busca la manera de compaginar la suma de esas tres elaboraciones (teológica, jurídica y ética) con conceptos racionales, piedra de toque para cualquier ideología dogmática. Los filósofos islámicos concentraron su problemática, en aplicación política, en la contraposición entre Ley islámica y leyes humanas, reflejo de su intento de equiparar Revelación y Razón [63], intento en el que con toda dignidad emplearon sus mejores fuerzas y que les acarreó su final. Esa mencionada reflexión sobre la Ley es básica en estos filósofos, y especialmente en al-Fārābī, Avicena y Averroes. La Ley revelada y razonable es el eje del Estado perfecto y permite al hombre cumplir sus objetivos terrenales y trascendentales; en este cumplimiento radica su felicidad verdadera, y la reflexión sobre esta felicidad es otro de los temas más tratados por estos filósofos.

Conocieron profundamente los filósofos islámicos a los filósofos griegos, como anticipamos antes. Estudiaron y comentaron las *Leyes* y la *República* de Platón y la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles, y procuraron también, en otro empeño denodado, armonizar las teorías de ambos pensadores, de los cuales conocieron además sus comentarios y resúmenes alejandrinos; contaron asimismo con textos políticos de Plotino, Porfirio y Proclo. A esta base grecohelenística incorporaron la doctrina islámica más la experiencia de la realidad político-social, y elaboraron su propio sistema. Dentro de su quehacer, estos filósofos incluyeron una reflexión política, deducida de sus principios metafísicos, éticos y psicológicos que forman un sistema coherente y completo.

[63] E. Tornero, «Religión y filosofía en al-Kindī, Averroes y Kant», *Al-Qanṭara*, 2 (1981), 89-128.

La Política tiene para ellos una dimensión teórica y otra práctica. La teórica explica el fin del hombre, que es lograr su Bien trascendental, al que puede llegar en una sociedad virtuosa, donde se suplen las limitaciones individuales; esa sociedad virtuosa ha de tener una estructura ordenada y armónica: su cabeza es la autoridad y sus miembros armoniosos los ciudadanos, organizados en un Estado ideal o perfecto, cuyo soberano es sabio y se propone lograr el Bien coincidente de todos y de cada uno [64]. La vertiente práctica de estas reflexiones políticas consiste en el análisis de los comportamientos perfectos y de los imperfectos, que ocurren cuando el Estado ignora e impide al hombre realizar su fin trascendente. Estado perfecto es para estos filósofos el Estado islámico que cumple la ley canónica exactamente, situación pocas veces realizada, ante lo cual algunos de estos pensadores proponen el aislamiento —y tenemos al «Solitario» de Avempace o al «Autodidacto» de Ibn Ṭufayl— como única forma de realización individual, antes de que Averroes volviera a reconocer por entero la dimensión social del hombre.

Estos filósofos, junto con Ibn Jaldūn, aportaron el desarrollo cabal más completo de lo que entendemos por «ideas políticas», sin las idealizaciones de la teología y de la literatura moralizante ni los pragmatismos de la jurisprudencia; su reflexión de la política incluye la consideración, hasta cierto punto, de que la vida política del hombre es algo natural, idea que toman de los griegos y que intentarán armonizar con la concepción religiosa del Islam; tal consideración reaparecerá con toda fuerza y menos limitaciones en el historiador Ibn Jaldūn.

Tales fueron, en conjunto, las aportaciones de los filósofos islámicos, y en especial de Alfarabi, en el siglo X, Avicena (980-1037), Avempace (1070-1138), Ibn Ṭufayl (1110-1185) y Averroes (1126-1198), a quienes sigue de

[64] H. Simon, «Elements of Utopian thought in Islamic philosophy», *Actes Vᵉ Congrès international d'arabisants et d'islamisants*, Bruselas, 1970, 435-442.

cerca el pensador hebreo Maimónides. Las más importantes obras de todos ellos, por sus reflexiones políticas, son: «La ciudad ideal», de Alfarabi; «El régimen del solitario», de Avempace, y la «Exposición de la *República* de Platón», escrita por Averroes.

4.4.1. Alfarabi

Antes que él, al-Kindī (796-ap. 873)[65] había incluido la política y la ética, como ciencias prácticas, en su clasificación de las ciencias, e iniciado así el camino. Alfarabi[66] nació en la Transoxania, posiblemente en 873, de familia turca; terminó sus estudios en la culta Bagdad ᶜabbāsí; vivió en Egipto y en la pequeña y brillante corte literaria del príncipe Sayf al-Dawla de Alepo; adquirió conocimientos enciclopédicos y murió en Damasco en 950.

Fue autor de numerosas obras; un centenar se le atribuye, con más o menos certeza, en el campo de la lógica, física, metafísica, psicología, astrología y astronomía, poética, música, además de preámbulos filosóficos y clasificaciones de la ciencia, y de tratados sobre ética y política: «En pro de la felicidad» *(al-Tanbīh ᶜalà sabīl al-saᶜāda)*, «Aforismos del hombre de Estado» *(Fuṣūl al-madanī)*[67], «Compendio de *Las Leyes* de Platón», «El logro de la felicidad» *(Fī taḥṣīl al-saᶜāda)*, «La ciudad ideal» *(Fī mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila)*[68], «La Política» *(al-Siyāsa al-madaniyya)*[69], además de comentarios al «primer maestro» Aristóteles, tantos que Alfarabi fue denominado «segundo maestro», y entre ellos comentarios de la *Etica a Nicómaco*, y también de obras de Platón, cuya

[65] Cruz, *Pensamiento islámico*, I, 165-175; Ramón, *Filosofía*, 68-87.

[66] Rosenthal, *Pensamiento político*; Cruz, I, 177-204; Ramón, 88-109; Ismael, *Political Thought*, 14-16; Lambton, *State*, 71-73 y 316-325; excelente artículo de R. Walzer en la *Encyclopédie de l'Islam*, 797-800.

[67] Ed. y trad. inglesa de D. M. Dunlop, Cambridge, 1961.

[68] Trad. M. Alonso, *Al-Andalus*, 1961 y 1962, reproducida con una presentación de M. Cruz Hernández, Madrid, 1985.

[69] Trad. alemana de F. Dietrich, Leiden, 1904.

República y *Leyes* sigue de cerca Alfarabi, convencido de que sus propuestas son preferibles a las aristotélicas y neoplatónicas en lo que respecta al análisis de los Estados imperfectos. De todas maneras su sistema procura integrar las teorías de Platón y de Aristóteles, las de la filosofía y la religión, las de la política y la ética, las de la lógica y el misticismo.

En su «Catálogo de las ciencias» [70] define Alfarabi la política como un estudio de «las diversas clases de acciones y costumbres voluntarias, de los hábitos, caracteres, inclinaciones y disposiciones naturales de los cuales derivan aquellas acciones y costumbres, de los fines por los cuales se obra, de cómo conviene que existan en el hombre y cuál es la manera de ordenarlos en la dirección en que conviene que existan en él y la manera de conservarlos»; en «El logro de la felicidad» [71] señala que la política «es la ciencia de las cosas por las cuales los habitantes de las ciudades, merced a su asociación urbana, consiguen la felicidad, cada uno según su capacidad natural».

Queda de manifiesto la tendencia social del hombre, porque «el hombre necesita la ayuda de sus compañeros para alcanzar la perfección propia de su naturaleza... sólo a través de la sociedad encuentra una satisfacción completa de sus necesidades físicas, intelectuales y morales» [72].

Los actos individuales, cumplidos en común ordenadamente, buscan conseguir la felicidad. Su propuesta es que toda la humanidad viva en una sociedad perfecta organizada políticamente con miras trascendentales por el Islam. Ante las realidades políticas de su tiempo, lejanas de la concepción islámica original, recurre Alfarabi a proponer su reinstauración sobre normas lógicas y razonables para lograr una «Ciudad ideal» en la que el soberano —denominado por él «el jefe primero» *(al-ra'īs al-awwal)*—

---

[70] Trad. A. González Palencia, Madrid, 1932, 67.
[71] Ed. Hayderabad, 1926, 15.
[72] «Catálogo», 71 y similares ideas en el capítulo XXVI de «La Ciudad ideal».

sea a la vez filósofo, legislador e *imām* o líder espiritual, ocupando el rango social más alto entre los miembros de la jerarquizada sociedad y teniendo con la asistencia de Dios que educar a los demás. Con razón ha señalado Carlos García Gual [73], respecto a las propuestas utópicas de Platón, que «frente a la realidad del momento —en una Grecia empobrecida y devastada por guerras civiles— los filósofos, marginados de la política efectiva, la contestan con sus utopías o sus nihilismos, como soluciones, mientras otros filósofos, como veremos, optan por un individualismo.

Para Alfarabi [74] existe, pues, la ciudad *perfecta,* que procura la verdadera felicidad, mientras por otro lado existen ciudades *imperfectas* de cuatro tipos: las *ignorantes,* donde el soberano desconoce la verdadera felicidad y están organizadas para cubrir las necesidades materiales, lograr riqueza, placer, honor, dominio o mandan en ella las masas populares, perdiéndose la jerarquización; las *inmorales,* en las que conociendo el soberano la verdadera felicidad no actúa en consecuencia; las *alteradas,* que antaño fueron perfectas, y las *extraviadas,* en las que las instituciones están corrompidas.

Las ideas de Alfarabi fueron conocidas en Occidente a través de traducciones latinas desde el siglo XII e influyeron en V. de Beauvais y en R. Bacon, entre otros. Una reciente *Storia dell'urbanistica. Il mondo islamico,* por Paolo Cuneo [75], examina las propuestas de Alfarabi en este sentido.

4.4.2. Avicena

Gran filósofo y médico [76], nació en un pueblo de Bujāra en 980; fue médico de prohombres políticos por todo

[73] Estudio preliminar a *La República* de Aristóteles, Madrid, 1977, 13.
[74] «La Ciudad ideal», capítulo XXIX: 'Estados opuestos al Estado modelo'.
[75] Milán, 1986.
[76] Cruz, I, 205-249; Ramón, 110-129; Rosenthal, 156-170.

el Irán y murió en Hamadān en 1037. Autor prolífico, se le atribuyen más de doscientos cincuenta títulos sobre filosofía, teología, ascética y mística, medicina, astronomía, matemáticas, música, ciencias del lenguaje, además de su autobiografía. En su «División de las ciencias intelectuales» clasifica los saberes teóricos y los prácticos, divididos estos últimos en *Etica,* que enseña al hombre la conducta que lleva a la felicidad; *Economía,* para saber actuar en el entorno familiar, y *Política,* que muestra las doctrinas de gobierno social. El mal impide la perfección humana. Las agrupaciones de seres humanos son necesarias en cuanto naturales, desde la familia al Estado; todas se rigen por leyes y si el Estado es bueno ayuda a conseguir el fin trascendente del hombre. Es decir, sigue la línea de reflexión iniciada por Alfarabi, pero en una epístola mística empieza ya a hablar del solitario y sabio Ḥayy b. Yaqẓān, personaje retomado luego por Ibn Ṭufayl para su novela filosófica «El filósofo autodidacto», en que frente a la vida social imperfecta propone el individualismo. Avicena fue conocido en el ámbito occidental y estudiado especialmente entre los siglos XII y XIV, dando origen al avicenismo latino.

4.4.3. Avempace

Este filósofo zaragozano [77] representa en al-Andalus el rebrotar de la reflexión filosófica que se iba apagando en el Oriente islámico. Nació hacia 1070, quince años antes de la toma de Toledo por Alfonso VI y de la llegada de los almorávides a la Península Ibérica, cuando ya un final del siglo XI recogía el esplendor de la actividad cultural en época de los Reinos de Taifas, y entre ellos el de la filosofía, que interesó incluso a algunos régulos de aquellos pequeños Estados, mecenas destacados de estas —y también de otras— especulaciones, sobre todo en algunas Taifas levantinas, y en Badajoz, Toledo y Zaragoza,

[77] Cruz, II, 75-93; Ramón, 144-150; Rosenthal, 171-186; J. Lomba, *Avempace,* Zaragoza, 1989.

donde residió Avempace hasta 1116, dos años antes de que la conquistara Alfonso I. Emigró después Avempace a varias ciudades andalusíes y después a Fez, donde murió en 1138.

Escribió numerosas obras: comentarios de algunos tratados de Aristóteles, comentarios sobre comentarios de Alfarabi y discursos sobre lógica, matemáticas, astronomía y medicina. Su gran preocupación es la ética y por ahí reflexiona sobre política, al pensar como tantos otros tratadistas islámicos que el fin del ser humano se realiza a través de la religión, guardada por el Estado virtuoso. En su importante obra «El régimen del solitario» [78] describe de forma utópica tal Estado o ciudad perfecta, que, por ejemplo, «se caracteriza por la propiedad de estar privada del arte de la medicina y del arte de la judicatura, y eso porque el amor mantiene unidos a los ciudadanos... Además todos los actos de la ciudad perfecta son atinados» [79]. Pero en la realidad no existen ciudades perfectas, por lo cual el hombre que quiera lograr la perfección habrá de vivir solitario: «el buen régimen será tan sólo el régimen del hombre aislado» [80]. Este hombre solitario *(mutawaḥḥid)*, verdadero sabio, que pretende lograr la máxima perfección y felicidad a través de un régimen de conducta espiritual y física, es fermento del bien en su sociedad, aunque en ella sólo forme una minoría, y aunque su aislamiento «lleva anejo algo que es extraño a la naturaleza. Habremos, pues, de decir cómo se haya de gobernar el solitario, a fin de que logre conseguir la máxima perfección de su ser... La conservación de la felicidad, cosa parecida a la conservación de la salud, no es posible lograrla con las tres maneras de vivir social ni con sus compuestas» [81].

Estas ideas fueron replanteadas por el filósofo y médico Ibn Ṭufayl de Guadix [82] (ap. 1110-1185), autor del

---

[78] Ed. y trad. por Miguel Asín, Madrid-Granada, 1946.
[79] «Régimen», trad. cit., 38.
[80] «Régimen», 42.
[81] «Régimen», 43.
[82] Salvador Gómez Nogales, *Temas árabes*, 1 (1986).

célebre «El filósofo autodidacto», conocido en Occidente desde el siglo XVII en versión latina, y que ha sido muchas veces traducido a numerosos idiomas, entre ellas al castellano [83]. En este libro, con razones y planteamientos similares a los de Avempace, pero con más insistencia respecto a las posibilidades individuales del hombre, cuenta su autor el crecimiento físico, intelectual y espiritual de un hombre, aislado por azar en una isla solitaria, y a través de anécdotas cotidianas se plantea una reflexión completa del ser humano y de sus actividades, entre ellas las políticas.

4.4.4. Averroes

Cumbre del aristotelismo medieval, que vive aún su postrer fulgor en al-Andalus en tiempos de los tres primeros califas almohades, nació Averroes [84] en una familia de grandes juristas cordobeses en 1126. Estudió medicina y astronomía. En 1169 fue introducido ante el culto califa Yūsuf I, que le animó a comentar a Aristóteles. Ejerció la judicatura en Sevilla y en Córdoba, como tantos otros funcionarios andalusíes al servicio de la Administración almohade, en un ambiente de gran rigor oficial, como señala su contemporáneo Ibn al-Munāṣif en las páginas que dedicó a censurar las costumbres de su tiempo [85]. Luego fue Averroes médico de la corte, cayó en desgracia hacia 1195 antes de ser llamado a la capital, Marrakech, donde murió en 1198, y con él murió en realidad la especulación árabe de estos filósofos islámicos; el interés por la filosofía griega rebrotará en el judaísmo y en el cristianismo, entre otras vías, a través de las traducciones de filósofos árabes, desde comienzos del siglo XII, en versiones hebreas y latinas.

---

[83] Primero por Francisco Pons, Madrid, 1900, en traducción superada por la de Angel González Palencia, Madrid, 1934 y 1948.

[84] Rosenthal, 187-220; Cruz, II, 115-219; Ramón, 158-175.

[85] M.ª Jesús Viguera en *Actas de las II Jornadas de Cultura*, Madrid, 1985, 591-611.

El pensamiento político de Averroes se expresa sobre todo en sus comentarios a la *República, Etica a Nicómaco*, en su refutación a los ataques de Algacel contra los filósofos y en tres tratados filosófico-religiosos: *Faṣl al-maqāl, Ḍamīma* y *manāhiŷ*.

Su pensamiento sigue en la línea filosófica islámica, pero prefiere las propuestas de Aristóteles a las de Platón en sus puntos no coincidentes; va más allá que Alfarabi en reconocer el papel de la ley canónica como ley ideal y por ende en la importancia que concede a «la función sociopolítica de la religión» [86], y se aparta de la interpretación pesimista de la vida política realizada por Avempace e Ibn Ṭufayl, que no concedían al sabio más opción que la de mantenerse a resguardo de la imperfección social. Para Averroes la actividad humana superior es la del conocimiento que le lleva a la verdad, y esto, que puede realizar cada ser humano, lo cumple mejor en su medio natural que es el social, regulado por el Estado que no ha de tener más fin que cumplir los fines individuales.

La «Exposición de la *República* de Platón por Averroes» [87] es una de las grandes obras políticas de la filosofía islámica; comprende tres partes: en la primera trata de la necesidad de la vida social para lograr la perfección humana y de cómo ha de ser la sociedad virtuosa, pues «para adquirir su perfección un sujeto concreto necesita la ayuda de otras gentes. Por esto el hombre es por naturaleza político»; en la segunda habla de las cualidades del gobernante, y son «...que se incline naturalmente al estudio de las ciencias teóricas... que tenga buena memoria y no sea descuidado... que ame la búsqueda del saber... de la verdad... que esté libre de apetitos sensuales... que no apetezca el dinero... que tenga amplitud de ideas... que sea valeroso... que esté dispuesto a desarrollar la inclinación tanto hacia el bien y la belleza como a la justicia y las restantes virtudes... que sea elocuente... [de]

[86] Emilio Tornero titula así su estudio sobre Averroes en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 4 (1984), 75-82.

[87] Trad. y estudio por Miguel Cruz Hernández, Madrid, 1986; los pasajes citados luego son de las pp. 6, 73-75 y 129.

buen estado y perfeccionamiento físico... Además, su ley religiosa particular no puede estar distanciada de las leyes humanas naturales. Si tales condiciones estuviesen realizadas, la sabiduría estaría ya constituida en dicho tiempo. Tal es la situación que existe en nuestro tiempo y en nuestra ley religiosa»; en la tercera parte describe las sociedades imperfectas, como la timocracia, la plutocracia, la sociedad demagógica y la tiranía, la hedonista y la oligárquica; cada una de ellas puede transformarse en otra: «la evolución de la comunidad demagógica en tiranía es semejante al cambio del poder oligárquico en dominio demagógico; su causa es la siguiente: la razón del paso del poderío oligárquico en gobierno demagógico no es otro que el haberse excedido en su finalidad propia, a saber: la adquisición de la riqueza. (Por esto es también causa de que broten en dicha sociedad muchos individuos demagógicos a los que hemos comparado con los zánganos existentes en las colmenas.) Del mismo modo, la razón del cambio del poder demagógico en dominio tiránico consiste solamente en un exceso en la procura de libertades y en su desarrollo ilimitado, pues cualquier cosa que se realiza en demasía, allende su medida, acaba por transformarse en su contrario... La búsqueda excesiva de libertades es la causa de que nazcan los holgazanes.»

4.4.5. Maimónides

El sistema elaborado por los filósofos islámicos, y sobre todo el de Alfarabi [88], fue aplicado por Maimónides en su entorno cultural hebreo fuertemente arabizado en al-Andalus. Teólogo, jurisperito y médico, nació Maimónides en Córdoba (1135) y murió en Egipto (1204) [89]. Pertenecía a una culta familia judía andalusí que emigró de su tierra con la instalación del poder almohade y su rigor confesio-

[88] Joel L. Kraemer, «Alfarabi's *Opinions of the Virtuous City* and Maimonides' Foundations of the Law», *Studia D. H. Baneth*, Jerusalén, 1979, 107-153.
[89] Meir Orián, *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, 1985.

nal; convertido en apariencia al Islam, se instaló en el Magreb y luego en Egipto. Escribió obras en los terrenos de sus especialidades: su «Guía de perplejos» pretende orientar a sus correligionarios, comentándoles el sentido de la doctrina bíblica sobre Dios y la ley, la cual, siguiendo la tradición platónica, y especialmente su interpretación por Alfarabi, señala que es perfecta y eterna; Moisés sería el ejemplo mejor de legislador-profeta. Todas las teorías de los filósofos, desde Alfarabi a Averroes, están presentes en la obra de Maimónides, que ve al Estado justo como responsable de reforzar la vida social virtuosa. En su «Código de las leyes» desarrolla también su ideología política por similares derroteros a los de esos pensadores, aunque judaíce algunas referencias concretas; así dice: «El rey tiene la obligación de honrar a los estudiosos y eruditos. Cuando los miembros del Sanhedrín y los eruditos entran a su presencia, debe ponerse de pie. Al igual que las Escrituras le han dispensado honores y poder, y todo el pueblo está obligado a respetarlo, le han ordenado también conducirse con piedad y condescendencia, compadeciéndose de grandes y pequeños y proveyendo a su bienestar... En todo debe ser su conducta desinteresada y puesta al servicio de Dios. Su pensamiento debe estar puesto siempre en defender la verdad y la justicia; sojuzgar a los malvados y librar guerras por la defensa de los ideales humanos, pues no se corona a un rey sino para hacer justicia e imponer el orden» [90].

4.5. *Los historiadores musulmanes y sus planteamientos políticos*

De algún modo, al describir el curso histórico del poder político, los historiadores musulmanes, como todos los demás, han reflejado ideas políticas, tanto generales sobre la autoridad, como concretas, referidas a las razones de gobierno de cualquier soberano o dinastía. La his-

[90] Orián, *op. cit.*, 421-422.

toria, «maestra» de la vida, lo era también de la actuación política, y hay crónicas árabes que así lo señalan en sus títulos, como Miskawayhi con su «Libro de las experiencias de las naciones» *(Kitāb taŷārib al-umam)* o el mismo «Libro de los ejemplos» *(Kitāb al-ᶜibar)* de Ibn Jaldūn. Hay biografías de soberanos, como el *Musnad* [91], de Ibn Marzūq, que al proponerse difundir las particulares virtudes del sultán Abū l-Ḥasan parafrasea las cualidades que los «espejos de príncipes» consideran ideales. En ese mismo siglo XIV un visir y polígrafo granadino, Ibn al-Jaṭīb, expuso multitud de ideas políticas en sus obras históricas, reunió algunas en dos tratados de ciencia política, *Maqāmat al-siyāsa* y *al-Išāra ilà adab al-wizāra* [92], y llegó incluso a poner por escrito sus pesimistas conclusiones sobre su propia experiencia del poder, que describe alguna vez con negros tonos [93]. Pero el historiador excepcional por la calidad y novedades de su reflexión sobre la política fue Ibn Jaldūn (1332-1406).

4.5.1. Ibn Jaldūn

La vida de este genial historiador magrebí [94] llena los dos últimos tercios del siglo XIV, para asomarse al XV, y anticipar con sus interpretaciones sociológicas todo lo que luego habría de traer la filosofía de la historia, por él comenzada. Su vida se inició en Túnez, en el seno de una distinguida familia de funcionarios oriunda de Sevilla, y tras recorrer todo el Occidente islámico, estudiando y participando en la administración, en algunas cortes, o protegido por sus mecenas, acabó su existencia en Egipto, como si por buscar descanso hubiera tenido que trasladar-

91 Trad. y estudio citado antes en la nota 3.

92 Ed. por M. K. Sabbana, Rabat, 1980.

93 M.ª Jesús Viguera, «Ibn Marzūq según Ibn al-Jaṭīb: análisis de una biografía», *Revue de la Faculté des Lettres*, Tetuán, 2 (1987), 33-41.

94 Rosenthal, 99-124; Ismael, *Political Thought*, 20-22; Laroui, *El Islam*, 44-46 y 81-133; Lambton, *State*, 152-177.

se fuera de aquel Magreb en cuya situación y destino había cavilado tanto, con tanto realismo y tanta preocupación.

La reflexión de Ibn Jaldūn, expuesta en una amplísima historia universal significativamente titulada, como dijimos, «Libro de los ejemplos»[95], resulta excepcional por cuanto recibe y asimila toda la anterior reflexión islámica fragmentada en jurisprudencia, teología, ética, filosofía e historia, y, trascendiéndolo todo, crea la sociología política, indagando la esencia de la vida del ser humano en sociedad, y llegando a concluir que el Estado es una institución natural, en el cual la religión forma ni más ni menos su ideología: «La autoridad —dice— es una institución natural de la humanidad», con lo cual va más allá de las propuestas naturalistas de los filósofos, y desde luego deja muy atrás a las interpretaciones del origen divino del Estado propias de otros grupos de pensadores. Expone que el poder —es decir, el Estado— se realiza gracias a tres factores: una base de fuerza, una capacidad de organizarse y una ideología aglutinante, o, lo que es igual: poder, justicia y ética, que se dan en todos los Estados, aunque en distinta proporción, según las circunstancias históricas.

Respecto a la historia del Islam observa Ibn Jaldūn que el carácter de la autoridad ha sido de tres clases: 1.ª El Estado fundado por el Profeta Mahoma, donde el poder se legitima por su sucesión, ejercida directamente por los cuatro «califas perfectos». Es el gobierno mejor por su inspiración divina y procura al hombre bienestar terrenal y salvación eterna. 2.ª El que se basa en la autoridad natural de los califas omeyas y ʿabbāsíes, con regímenes basados en la razón humana que procuran paz y bienestar a sus súbditos. 3.ª La autoridad lograda por la fuerza de las armas, Estados fragmentados donde el poder llega a

95 Hay una traducción española, no siempre acertada, publicada en Méjico, 1977, de sus famosos prolegómenos con el título de *Introducción a la Historia Universal*; existe también la traducción de fragmentos selectos por Rafael Valencia, Sevilla, 1985.

ser despótico, sin que sus soberanos sientan afán por la felicidad de todos.

5. Prolongación de las teorías medievales hasta la modernidad

Una de las características de las teorías políticas del Islam clásico es su supervivencia de siglos hasta los tiempos modernos y contemporáneos; por un lado, se mantuvo el califato hasta su abolición en 1924, y esta institución requirió que las teorías que lo sustentaban se fueran repitiendo hasta el siglo xx. Pero la esencia misma de las teorías políticas islámicas, la de considerar al Islam como marco del Estado, ha rebrotado [96] de una u otra manera en el revitalismo de la *Salafiyya,* entre los siglos XVIII y XIX; en los *Reformistas* decimonónicos, en algunas propuestas del *Panislamismo* y algunos *Nacionalismos* [97] del siglo XX, además de en el *Fundamentalismo* islámico de nuestra centuria. Al aparecer esa teoría esencial en la atmósfera del mundo moderno muestra la totalidad de su capacidad adaptativa, su tremendo arraigo y sus contradicciones [98].

La *Salafiyya* surge de una corriente bajomedieval, especialmente clarificada por Ibn Taymiyya [99], que propugna la vuelta a las concepciones y situación de los «antepasados» *(salaf)* de las tres primeras generaciones islámicas. Surge desde el siglo XVIII frente a la decadencia de los otomanos por una reacción puritana ante situaciones internas; llega a generar algunas corrientes políticas activas, como la *Wahhābī* en la Península Arábiga; la *Šawkanī* del Yemen; la *Sanūsī* de Libia y la del *Mahdī* en el Sudán.

El *Reformismo* del XIX y comienzos del XX surge como reacción a la influencia europea, contrastando los propios

96 Gibb, «Heritage»; Dossonki (ed.), *Resurgence.*
97 Ruiz, *Nacionalismo.*
98 Hourani, *Thought*; Ismael, *Government*; Karpat (ed.), *Political*; Laroui, *Islam*; Pipes, *Islam,* 174-214; Vatikiotis, *State,* 64.
99 Véase antes nota 43.

valores con los occidentales, y aparece, a diferencia del tradicionalismo *Salafí*, en áreas donde la presencia extranjera era más llamativa, como Egipto. La primera generación de reformistas, como el egipcio al-Tahtāwī (1801-1873) y el tunecino Jayr al-Dīn (1810-1890), propugna la abierta adopción de ideas europeas para modernizar las ciencias y la tecnología; la siguiente generación ha de conjugar apertura al exterior con resistencia al imperialismo occidental, y por eso sus teóricos como al-Afgānī (m. 1896), ᶜAbdu (1849-1905) y Rašīd Riḍā (1865-1935) propugnan un *Panislamismo* frente a la occidentalización y una renovación reformista del califato; otros pensadores reformistas se han sucedido hasta nuestros días, y así Muḥammad Ḥusayn Haykal (1924-1980) defendió la idea de que el Islam y el Arabismo deben formar la base del resurgimiento. Muᶜammar al-Gaddafi, llegado al poder en Libia en 1969, puede considerarse un reformista extremado al sostener que sólo el Corán ha de ser fuente del Derecho, aunque señala que su interpretación puede efectuarla cualquier musulmán [100].

El *Fundamentalismo* propugna que el Estado ha de fundamentarse en la ley islámica y con tono militante teoriza —como en las propuestas de la Sociedad de los Hermanos Musulmanes, surgida en el Egipto de los años '20—, o teoriza y pone en práctica —como en el fundamentalismo iraní, en el poder desde finales de 1979—, la islamización de las instituciones políticas, acompañándose de una normativa moralista puritana y afanes universalistas. El proceso que lleva al fundamentalismo iraní actual muestra de forma interesante la politización de los sabios religiosos en Persia que va incrementándose desde el siglo XVI cuando el šīᶜismo se impone allí: luego esos sabios ulemas, como una jerarquía religiosa, apoyaron a los constitucionalistas iraníes, en nombre del fundamental cariz religioso asignado por la Šīᶜa al

---

[100] Ann E. Mayer, «Islamic Resurgence or New Prophethood: The Rise of Islam in Gadhdhafi's ideology»; Dossonki (ed.), *Resurgence*.

poder político, aunque las intervenciones políticas de los ulemas fueron disminuyendo con la dinastía Pahlevi, convirtiéndose en sus adversarios. El *Imām* Jomeini ha descrito en su obra titulada «El gobierno» *(al-Ḥukūma)* cuáles han de ser las funciones del gobierno islámico [101] y en ellas reaparecen las doctrinas políticas del Islam clásico.

Otra de las tendencias políticas del Islam es, como señalamos, la de una unidad del Estado islámico, de la Comunidad musulmana sin estar fragmentada en entidades políticas que la realidad histórica hizo surgir en todos los tiempos y que en la edad contemporánea ha traído las modernas naciones; por encima de ellas se sigue añorando la unidad comunitaria del Islam, y de esto son buena prueba unas declaraciones del *imām* de la mezquita de Marbella [102], símbolo también de la pervivencia de las teorías políticas clásicas del Islam.

BIBLIOGRAFIA

1. La fundación de un Estado islámico en el siglo VII: sus bases teóricas

Sobre la actividad del Profeta Mahoma nos informan sus biografías, como la reciente de Juan Vernet, *Mahoma,* Madrid, 1987, y las de Montgomery Watt, *Muhammad at Meca* y *Muhammad at Medina,* Oxford, 1953 y 1956, refundidas en su *Mahoma, profeta y hombre de Estado,* que ha sido traducida al español por Leonor Martínez, con prólogo de J. Vernet, Barcelona, 1967. La traducción del Corán que hemos utilizado es la de Juan Vernet, Barcelona, 2.ª ed., 1967; sobre sus ideas políticas: C. J. Adams, «Key political concepts in the Qur'an», *Islamic Studies,* 1971, 77-102; Hassan I. Hassan, «Political thought in early Islam», *Iqbāl,* 8 (1959), 56-87.

2. El Islam, religión y Estado

Con este equilibrio comienza el Estado islámico, como indica I. M. Lapidus, «The separation of state and religion in the de-

[101] Ismael, 91.
[102] Diario *El Sur* de Málaga, 3 agosto 1987.

velopment of early Islamic society», IJMES, 6 (1975), 363-385. La relación entre lo espiritual y lo temporal se manifiesta en la institución soberana del Califato, sobre el que hay un excelente artículo en la *Encyclopédie de l'Islam,* 2.ª ed., IV, 970-985. La situación de coexistencia religión/Estado impregna todos los planteamientos, desde el régimen monocrático: E. Tyan, «Le système monocratique dans l'Islam sunnite», *Recueil de la Société Jean Bodin, XX, La monocratie,* 1970, 503-514, hasta la teocracia: M. Watt, «God's caliph: Quranic interpretations and Umayyad claim», C. E. Bosworth (ed.), *Iran and Islam,* Edimburgo, 1971, 565-574, y la jerarquización político-religiosa: Louis Gardet, *La cité musulmane: vie sociale et politique,* París, 1954, también en la Šīʿa: N. Calder, *The structure of authority in Imāmī Shīʿī jurisprudence,* tesis doctoral, Universidad de Londres, 1979; la religión apoya la noción de autoridad: G. Makdisi, D. Sourdel y J. Sourdel-Thomine (eds.), *La notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident,* «Colloques internationaux de la Napoule, 1978», París, 1982, y respalda a las instituciones: Emile Tyan, *Institutions du droit public musulman,* París, 1954, 2 t.; D. Santillana, *Istituzioni di Diritto Musulmano,* Roma, 1926, de la misma manera que por acción o por reacción está presente en todos los movimientos y teorías: F. Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom prior to the XIXth Century,* Leiden, 1960; G. Hourani, *Islamic Rationalism,* Oxford, 1971; P. J. Vatikiotis (ed.), *Revolution in the Middle East,* Londres, 1972, y es el punto de partida de «Los planteamientos políticos del Islam», como se titula el importante ensayo de Muhammad Ḍ.al-D. al-Rays, *al-Naẓariyyāt al-siyāsiyya fī l-Islām,* El Cairo, hacia 1970, y sobre cómo se plantea la relación entre poder político y religioso en un tiempo y lugar concretos: Muhammad Kably, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age,* París, 1986. Y en general: Ghassan Salamé (ed.), *The Foundations of the Arab State,* Beckenham, 1987; P. Crone y M. Hinds, *God's Caliph,* Cambridge, 1986.

3. La reflexión política en el Islam: características esenciales y evolución

Sobre la etimología de «política» *(siyasa)* puede verse la erudita recopilación de referencias hecha por Bernard Lewis, «Siyāsa» en *In quest of an Islamic humanism. Arabic and Islamic Studies in memory of Mohamed al-Nowaihi,* ed. A. H. Green, The American University of Cairo Press, 1984, 3-14. Las principales intro-

ducciones generales sobre las ideas políticas islámicas son: el primer capítulo (abreviado en nuestras referencias como Ismael, *Political Thought*) en *Government and Politics in Islam,* de Tareq Y. Ismael y Pacqueline S. Ismael, Londres, 1985; E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam. An introductory outline,* trad.: *El pensamiento político en el Islam medieval,* Madrid, 1967; Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam. An introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists,* Oxford, 1981; Charles E. Butterworth, «State and Authority in Arabic Political Thought», pp. 91-111 del libro ed. por G. Salamé, citado en el apartado anterior, y P. J. Vatikiotis, *Islam and the State,* Nueva York, 1987; es testimonio importante, desde dentro, el de A. Laroui, *El Islam árabe y sus problemas,* trad. por C. Ruiz y prólogo de P. Martínez Montávez, Barcelona, 1984. Pueden hallarse muchas referencias generales en el ensayo comparativo sobre las ideas políticas de tres grandes pensadores islámicos por Muhammad F. al-Darini, *al-Fikr al-siyāsī ʿinda l-Gazālī wa-l-Māwardī wa-Ibn Jaldūn,* El Cairo, 1986. Y esto puede completarse con la obra de L. Gardet y M. M. Anawati, *Introduction à la theologie musulmane,* París, 1948, y con Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII; 2. Desde el Islam andalusí hasta el socialismo árabe,* Madrid, 1981.

4. Diversos tipos de escritos políticos

M.ª Jesús Viguera, «Tipos de fuentes árabes sobre pensamiento político en el Islam medieval», *Festschrift H.-R. Singer,* Universität Mainz, 1990.

4.1. *Los teólogos musulmanes y sus planteamientos políticos*

Además del libro recién citado de Gardet y Anawati, sobre la teología ha escrito con acierto J. van Ess y puede, por ejemplo, consultarse su erudito: «The beginnings of Islamic theology», en J. E. Murdoch y E. D. Sylla (ed.), *The cultural context of medieval learning,* Dordrecht, 1975, 87-111; sobre las reflexiones políticas de algunos teólogos: C. Pellat, «L'imamat dans la doctrine de Ǧāḥiẓ», *Studia Islamica,* 15 (1962), 23-52; Abdel Magid Turki, *Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bāǧī sur les principes de la Loi musulmane,* Argel, 1973; Henri Laoust, *La politique de Gāzalī,* París, 1970; Hava Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzālī.* Jerusalén, 1975.

4.2. *Los juristas musulmanes y sus planteamientos políticos*

Sobre la cuestión: Joseph Schacht, *An introduction to Islamic Law*, Oxford, 1969, que es una excelente panorámica general; en concreto, sobre ideas políticas en los juristas mencionados: Yūsuf Ibish, *The political doctrine of* al-Bāqillānī, Beirut, 1966; D. P. Little, «A new look at *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, *The Muslim World*, 64 (1974), 1-15; Los *Ādāb al-qāḍī* de al-Māwardī, también con ideario político han sido editados en Bagdad, 1971; Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Aḥmad b. Taymīya*, El Cairo, 1939; Q. Khan, «Ibn Taymiyah's view on the prophetic State», *Islamic Studies*, 3 (1964), 521-530.

4.3. *La literatura moralizante y sus planteamientos políticos*

Sobre los «Espejos»: G. Richter, *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel*, Leipzig, 1932; H. Busse, «Fürstenspiegel und Fürstenethik im Islam», *Bustān*, 9 (1968), 12-19; A. H. Dawood, *A comparative study of Arabic and Persian* mirrors *from the second to the sixth century A. H.*, tesis doctoral, Universidad de Londres, 1965, y sobre los «Testamentos»: F. Dietrich, «Politische Testament», *Der Islam*, 30 (1952), 133-165, y Wadād al-qāḍī, «An early fatimid political document», *Studia Islamica*, 28 (1978), 71-108.

4.4. *Los filósofos islámicos y sus ideas políticas*

Además del libro de Cruz, citado antes en el apartado 3: Rafael Ramón Guerrero, *El pensamiento filosófico árabe*, prólogo de Salvador Gómez Nogales, Madrid, 1985; sobre filósofos citados: M. Mahdi, «Remarks on Alfarabi's Attainment of happiness», en G. F. Hourani (ed.), *Essays on Islamic philosophy and science*, Albany, 1975, 47-66; J. L. Kraemer, «The jihād of the falāsifa», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10 (1987: *In Honour of M. J. Kister*), 288-324; Joaquín Lomba, *La filosofía islámica en Aragón*, Zaragoza, 1986; Miguel Cruz Hernández, *Abū l-Walīd ibn Rušd: Vida, Obra, Pensamiento, Influencia*, Córdoba, 1986. Sobre los reflejos de todo ello en el ámbito judío: I. J. Rosenthal, «Avicenna's Influence on Jewish Thought», en G. M. Wickens (ed.), *Avicenna: Scientist and Philosopher*, Londres, 1952, y del mismo, «Maimonides' Conception of State and Society», en I. Epstein (ed.), *Moses Maimonides*, Londres, 1935.

4.5. *Los historiadores islámicos y sus planteamientos políticos*

La bibliografía sobre Ibn Jaldūn es abrumadora; Maya Shatzmiller, *L'Historiographie mérinide. Ibn Khaldun et ses contemporaines*, Leiden, 1982, ofrece además un buen análisis sobre métodos y propósitos de los historiadores; en concreto: M. M. Rabī, *The political theory of Ibn Khaldun*, Leiden, 1967.

5. Prolongación de las teorías medievales hasta la modernidad

Sobre la continuidad: H. A. R. Gibb, «The heritage of Islam in the Modern World», IJMES, 1 (1970), 3-17; 221-237; 2 (1971), 129-149; A. E. Hidall Dossonki (ed.), *Islamic Resurgence in the Arab World*, Nueva York, 1982. Es global y oportuno el análisis de Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Londres, 1939, y sirve como introducción a la cuestión, junto con el de Anouar Abdelmalek, *La pensée politique arabe contemporaine*, París, 1970, y el de Kemal H. Karpat (ed.), *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, ed. revisada, Nueva York, 1982. Sobre el mundo moderno del Islam y sobre modernos movimientos políticos resulta muy sugestivo Daniel Pipes, *El Islam de ayer a hoy*, trad. Madrid, 1987. Es importante el análisis de Fahmi Yaᶜdan sobre las bases del progreso en los pensadores árabes contemporáneos, porque examina las teorías y las acciones de varias tendencias políticas actuales: se ha publicado en Beirut, 1979, con el título de *Usus al-taqaddum ᶜinda mufakkiri l-Islam fi l-ᶜalam al-ᶜarabi al-hadit*. Sobre una de las corrientes existe en español: Carmen Ruiz Bravo, *La controversia ideológica nacionalismo árabe/nacionalismos locales. Oriente, 1918-1952*, prólogo de P. Martínez Montávez, Madrid, 1976. Los libros de Ismael, Laroui y Vatikiotis han sido citados por extenso en apartados anteriores. Véase un interesante planteamiento de cómo algunas teorías políticas medievales se reinterpretan y perviven hoy, en la conclusión de A.-M. Turki, «L'idée de justice dans la pensée politique musulmane: L'interprétation d'Ibn Hazm de Cordoue (456/1063)», *Studia Islamica*, 68 (1988), 5-26.

Indice

3463412 ****

Esta obra ofrece una visión general, a la vez rigurosa y amena, de la evolución del pensamiento político desde sus inicios hasta nuestros días. Dividida en seis volúmenes en los que se combinan el orden cronológico y el temático, la HISTORIA DE LA TEORÍA POLÍTICA cuenta con un importante grupo de especialistas –dirigido por FERNANDO VALLESPÍN– que profundiza en los autores y corrientes más representativos e incorpora referencias expresas al pensamiento político español e hispanoamericano. El presente volumen comienza con unas consideraciones iniciales sobre los aspectos metodológicos más relevantes de la historia de la teoría política (Fernando Vallespín), para centrarse después en la Grecia antigua (CARLOS GARCÍA GUAL), Roma (JAVIER ARCE), la Edad Media (ANDRÉS BARCALA) y, en un capítulo aparte, la aportación de los pensadores del mundo islámico a esta materia (M.ª JESÚS VIGUERA).

El libro de bolsillo

ISBN 978-84-206-7304-2

9 788420 673042

Ciencias sociales
Ciencia política

